TESORO CATTOLICO

SCELTA DI OPERE ANTICHE E MODERNE

ATTE A SANAR LE PIAGHE

RELIGIOSE E POLITICHE

CHE AFFLIGGONO

L'ODIERNA SOCIETÀ

CLASSE PRIMA

DOGMATICA, POLEMICA E FILOSOFIA MORALE

Volume I.



NAPOLI

A SPESE DELLA SOCIETÀ EDITRICE

1849

AUTORI

delle opere
che
comporranno
la presente
raccolta.

S. Agostino - Artaud - Baronio - Bartoli - Bourdaloue
Bossuet - Calmet - S. Carlo Borromeo - S. Caterina da Siena
Cesari - De Maistre - Finetti - Frayssinous - Gaume
Gerdil - S. Giovan Crisostomo - Lacordaire - Lambertini
Maret
Marzuttini
Massillon
Moehler
Muratori
Orsi
Piano
Pallavicino
Riccardi
Segneri
Tassoni
Turchi
Valsecchi
Wiseman
ED ALTRI.

QUESTA RACCOLTA DIVIDESI IN TRE CLASSI

CLASSE 1.ª — DOGMATICA, POLEMICA E FILOSOFIA MORALE.
— 2.ª — STORIA E BIOGRAFIA.
— 3.ª — ELOQUENZA, LETTERATURA E VARIETÀ.

LA SIMBOLICA

O SIA

ESPOSIZIONE

DELLE

ANTITESI DOGMATICHE

TRA I CATTOLICI ED I PROTESTANTI

SECONDO

LE LORO PUBBLICHE PROFESSIONI DI FEDE

OPERA

DI G. A. MOEHLER

PROFESSORE ALLA FACOLTÀ TEOLOGICA DI MONACO

RIPRODOTTA SULLA SECONDA EDIZIONE ITALIANA, RICORRETTA SULL' ORIGINALE DELLA QUINTA EDIZIONE TEDESCA, ACCRESCIUTA DI NOTE ILLUSTRATIVE E DI MOLTISSIME AGGIUNTE TOLTE DALL' ALTRA SUA OPERA NON ANCORA TRADOTTA: *NUOVE RICERCHE SULLE ANTITESI DOGMATICHE FRA I CATTOLICI ED I PROTESTANTI* IN RISPOSTA AL PROF. BAUR.

VOL. UNICO

NAPOLI

A SPESE DELLA SOCIETÀ EDITRICE

1849

STABILIMENTO TIPOGRAFICO PERROTTI

LA SIMBOLICA

O SIA

ESPOSIZIONE

DELLE ANTITESI DOGMATICHE

TRA

I CATTOLICI ED I PROTESTANTI

SECONDO

LE LORO PUBBLICHE PROFESSIONI DI FEDE

OPERA

DI G. A. MOEHLER

PROEMIO

DEGLI EDITORI MILANESI

Il prontissimo smercio della *Simbolica* recata in italiano dal sacerdote P. P., comechè questa versione non raggiungesse perfettamente l'originale, dimostrando in quanto pregio sia quest'opera salita per fama anche tra noi, ne rese necessaria una seconda edizione. Ma non dovea questa comparire inemendata, chè allora nullo sarebbe stato il frutto di essa, e gli studiosi delle dottrine teologiche invano avrebbero cercato nell'opera stessa una giustificazione dell'altissima stima in cui si trova. Quell'altro sacerdote milanese adunque che nel giornale *L'Amico Cattolico* (1) rettificò i più gravi errori, sia proprii di questa versione italiana, sia comuni colla francese, sulla quale essa fu elaborata, presenta ora questa seconda edizione tutta da sè scrupolosamente riveduta e ricorretta sull'istesso originale tedesco, ed accresciuta di moltissime aggiunte, delle quali la quinta edizione tedesca fu arricchita dall'autore, e di cui manca anche la versione francese pubblicata precedentemente. Sono quelle addizioni che vennero già offerte nell'*Amico Cattolico* a vantaggio di quelli che già possedessero la *Simbolica* in francese od in italiano.

(1) Volume I, anno I, 1841.

Chi apparecchiò questa seconda edizione pensò di fare altresì cosa grata ai lettori ed utile ad uno studio ben fondato e coscienzioso, aggiungendo ancora ai luoghi opportuni molti altri riflessi e discussioni del celeberrimo autore, tolte dalla sua opera: *Nuove ricerche sull' antitesi dogmatiche fra i Cattolici ed i Protestanti* ec., fatta in difesa della *Simbolica* contro le opposizioni del prof. Baur. Quest'opera, per quanto sappiamo, non fu tradotta nè in italiano nè in francese. E veramente la sua importanza è più secondaria, nè può tornare di uguale interesse in tutte le sue parti. Per il che pensando che non sia per venire in luce una versione di questa opera polemica tutt' intiera, nè reggendogli l' animo che tutte le belle cose in essa deposte andassero perdute per gli ignari della lingua tedesca, l' istesso correttore della *Simbolica* italiana ne confidò già porzione all'*Amico Cattolico*; ed ora non solamente quegli stralci, ma molti altri ancora, quando a modo di note, quando come appendici agli articoli relativi, verranno compartiti in questa seconda edizione.

Converrebbe ora far cenno dei successi della *Simbolica*, e delineare almeno nei tratti più generici l' opera minore di cui s' è qui fatto uno spoglio, ma trovandosi l' uno e l' altro sufficientemente adempiuto dal traduttore francese, lasciamo che qui succeda la sua prefazione, la quale già si trova anche nella prima edizione italiana.

— « Conosco tre opere, disse S. M. il re di Prussia, una « valente confutazione delle quali sarei disposto a degnamente « ricompensare: la prima è la *Simbolica* di Moehler. » Quest'opera resasi ormai classica in Germania, e come tale adottata in parecchie università (1), in meno di due anni pervenne ad una

(1) Per esempio a Giessen: (Vedi il Cattolico Giornale religioso, anno XII, vol. 46, fasc. 12).

quarta edizione ; ma sebbene tradotta al suo apparire in varie lingue, rimane ancora pressochè sconosciuta al di qua delle Alpi. Credetti perciò servire alla causa della Chiesa, che è pur quella della verità, anzi la causa dello stesso Iddio, voltando così importante produzione eziandio nella francese favella. —

— Lo scopo della *Simbolica* è di confrontare in qualche modo *i Simboli* ossia le professioni di fede delle diverse comunioni cristiane, d'esporne le obbiezioni, farne spiccare la coerenza, l'intrinseca armonia del dogma cattolico, la sua conformità coll'Evangelo e colla ragione, pienamente comprovando quanto le dottrine di ogn'altra setta sieno in contraddizione sia con sè stesse sia colla rivelazione. —

— Quanto dà però maggior originalità al lavoro di Moehler, egli è che da un lato, riduce tutta la sua polemica ad un semplice confronto di documenti per così dire officiali di questa controversia, toglieudo così ai settarii di poter rovesciare la mostruosità de'loro insegnamenti sovra alcuno dei teologi, al quale dappoi, potendolo si affretterebbero di contraddire ; da un altro lato l'autore, invece di mostrare in ciascuna proposizione eterodossa l'errore accidentale ed isolato, nato dal capriccio dell'eresiarca che lo promosse, lo presenta nella sua concatenazione cogli altri errori, stabilendo in tal guisa la filiazione e filosofica connessione delle false dottrine onde consta ciascuna eresia. —

— Recò meraviglia, per esempio, l'osservare che Lutero medesimo ne' suoi delirii siasi per istinto lasciato guidare da una profonda logica, ond'è che i suoi errori più ripugnanti in apparenza si rannodano per un anello secreto, e quanto havvi di più assurdo nelle sue opinioni si riduce ad un primo e fondamentale errore sullo stato primitivo dell'uomo ; errore che gli im-

pedì di apprezzare la genuina nozione del peccato originale, le conseguenti verità di questa caduta, e quindi per necessità eziandio i mezzi di riparazione che ne vennero offerti. —

— La citata prima aberrazione è la chiave di tutto il protestantismo. Il freddo Calvino, al pari di Lutero, intieramente si discopre per un altro errore non meno radicale intorno alla primitiva condizione dell'umanità. —

— Quindi si presentano naturalmente tutte le più sublimi questioni di filosofia sull'origine del male, sulla libertà dell' uomo, sulla sua caduta e ristabilimento; problemi insolubili all' umana sapienza, e che già invano tormentarono i più alti intelletti da Platone fino a Kant; problema di cui il solo cattolicismo, ad esclusione delle sette svincolatesi dalla romana unità, offre una spiegazione all' in tutto soddisfacente. —

— L' opera si conchiude con una completa revista di tutte quante le deviazioni del protestantismo sino allo schwedenborgianismo ed al metodismo, che lo stesso Bossuet non potè veder sorgere: ond' essa può considerarsi qual indispensabile complemento dell'immortale *Istoria delle Variazioni*. E per vero le viste del sig. Moehler sul cattolicismo non sono nè meno vaste nè meno profonde. L'idea dell'Uomo-Dio forma la base dell' intiero edifizio. Durante la mortale sua carriera il Salvatore ha pronunziato la parola di salute: egli però non solo abitò fra noi diciotto secoli or sono, ma continua ancora a risiedervi pieno di grazia e di verità. Egli è mai sempre l' eterno maestro, i cui divini oracoli eccheggiano ancora a traverso de' secoli; il suo spirito dal Padre inviatoci, il suo amore medesimo rassodano i vincoli dell' unità: *Plenum veritatis*. Col mezzo di misteriosi sacramenti dichiara l' uomo figlio di Dio, fortifica il giovinetto, benedice l' unione maritale, e versando il balsamo sulle nostre

piaghe nutrisce i fratelli, rianima il fedele sull'orlo della tomba, consacra gli organi, col mezzo dei quali la sua inesauribile bontà diffonde tutte le sue grazie, tutti i suoi favori: *Plenum gratiae*. Sotto umane sembianze il Salvatore non cessa di operare nella sua Chiesa, e quotidianamente rinnovellarvi l' opera di redenzione. Il perchè la Chiesa si può definire Gesù Cristo medesimo, che vive ab eterno, e ogni giorno ricompare tra di noi; ossia la Chiesa è la permanente incarnazione del Figlio di Dio. Quindi è che la società dei fedeli partecipa alle prerogative del Redentore, ed ai suoi divini attributi. Ora Gesù Cristo è quel che è, e non altro, sempre lo stesso, ed immutabile per essenza; dunque la Chiesa è *una*. Il Verbo s'è fatto carne, ed ha assunto forma esteriore; dunque la Chiesa è *visibile*. Il mediatore degli uomini è un Dio, dunque la sua Chiesa è *infallibile*. Gesù Cristo è il pontefice eterno, dunque la Chiesa è *indefettibile*. Insomma siccome in Gesù Cristo ritrovansi la divinità e l'umanità, le quali benchè distinte, sono nullameno tra di loro collegate, così la Chiesa è divina ed umana ad un tempo. *Divina* poichè raffigura il Salvatore in esso lei permanente; *umana*, perchè è una società composta di uomini. In tal modo in tutti i dogmi cattolici si manifesta l' idea sublime ed ineffabile, l'idea dell' Uomo-Dio, e provato così che la natura si associa alla grazia, l' elemento terrestre all'elemento superiore, nessuno potrà seguire senza interesse lo sviluppo di questo fondamentale pensiero (1). —

(1) Vengaci infrattanto permesso di citare alcuni giornali tedeschi. La Germania così smembrata sotto il rapporto geografico, così suddivisa sotto l' aspetto delle dottrine; la Germania, io dico, ove l' opinione non si concentra in una sola città, ma dove il pensare di Vienna o di Berlino vien posto a severo sindacato dalle critiche delle altre minori capitali, la Germania tutta

— La *Simbolica* ritrovò molti oppositori, il protestantismo smascherato, colpito sin nel midollo, si trovò ferito sino al cuo-

ad una voce immensamente applaudì all' Opera della *Simbolica* di Moehler. « Per verità, esclama un critico, troppo tardi imprenderei, se ora tentassi attirare la pubblica attenzione sopra un lavoro, che pubblicato da soli due mesi ha di già meritata una seconda edizione. »

Tradotta in varie lingue venne la *Simbolica* del signor Moehler salutata coll' unanime applauso de' cattolici. Che se dessa ottenne così lusinghiera accoglienza, è mestieri confessare aver questo lavoro prodotto quasi una rivoluzione nelle scienze.

« Noi non esitiamo asserire che l' Opera in discorso offre una novella aurora alla Chiesa Cattolica .... Ella è non meno istruttiva pei protestanti, poichè nel mentre che mostra ad essi chiaramente colla storia alla mano la filiazione, lo sviluppo della loro dottrina, loro espone pur anco il dogma cattolico in tutta la sua purezza e verità; di più ei mette alla portata di poter dare un giudizio sano e sicuro sulle controversie che separano le due Chiese ..... »

« Benchè necessariamente composta di elementi sovente eterogenei, l'opera forma un perfetto sistema fondato sovra sodi raziocinii, sovra profonde ricerche unite ad indefesso lavoro per l' esatta disposizione della materia. Ella è pregevole anche per l' ordine il più metodico; giacchè non contento l' autore di presentare le obbiezioni dogmatiche, si fa eziandio ad offrirne le intrinseche commettiture, e quella reciproca legge ond' è che ciascuna sentenza ha la sua idea primitiva e fondamentale. Prima di esporre la dottrina contraria a ciascun articolo di fede, egli vi aggiunge una teoria circa al dogma controverso, e discutendolo sotto ogni punto di vista lo esamina sino alle ultime pieghe, per modo che le contrarietà dottrinali rimbalzano colla più viva luce. Spirito ordinato ed analitico, chiarezza di espressioni, forza di raziocinio, sublimità di immagini, risalto di colorito e sentimenti profondamente religiosi, tutti del pari ed eminentemente concorrono a formarla un' Opera degna della più grande attrattiva. La dogmatica, l' istoria della Chiesa e delle eresie, la cognizione dei SS. Padri, l' esegesi, l' archeologia, la filosofia, la storia profana, infine ciascun ramo principale ed accessorio della scienza teologica diventano mai sempre tributarii all' autore. »

re ; laonde Pflanz, Nitzsch, Marheincke, Gieseler, Sartorio, Tafel, dottori, professori e sovr'intendenti, si accinsero tutti al-

« Giammai venne ragunato tanto materiale in uno spazio così ristretto. (*Allgemeiner Religions und Kirchenfreund*, anno VII, 1.° fasc., Wurtzburg 1833).

« Ninno avanti del signor Moehler, soggiunge un altro scrittore, avea osato mostrarsi al mondo colto con simile intrapresa. La polemica contro de' protestanti ivi si trova elevata alla dignità di scienza.

« La *Simbolica* è la fedele espressione del dogma cattolico .... Chiunque non resti indifferente al gran scisma del secolo XVI, non concepirà mai stima sufficiente al merito di tal libro, e sarà inetto ad adeguate espressioni di riconoscenza verso quel personaggio che si accinse a così grave ed immenso lavoro. E senza tema di esagerare possiamo asserire, che l' opera del signor Moehler formerà epoca nella storia della teologia. » (*Der Katolick* giornale religioso pubblicato a Spira sotto la direzione dei signori Weiss e Roess ; quest' ultimo è anco rettore del seminario maggiore di Strasburgo, anno XII, vol. 46, fasc. 16).

Nel fasc. 3 del vol. seguente, a pag. 367, viene aggiunto : « In riguardo alla *Simbolica* del signor Moehler tale si è il nostro definitivo giudizio, che la letteratura non conosce opera di sì gran merito sotto il triplice aspetto d' erudizione, di raziocinio e di profondità.

« Tutta la *Simbolica* disvela ad un tempo una vasta erudizione, ed un criterio d' un infinito acume sì per chiarezza dell' esposizione che per la profondità de' pensieri, la forza de' ragionamenti : il signor Moehler lascia per lunga tratta addietro a sè tutti i suoi predecessori. (*Sion* , Giornale d' Augusta, fasc. 3, 1834).

« Nel novero delle opere di teologia pubblicate in questi ultimi tempi , devesi senza esitanza cedere il primo posto alla *Simbolica* del signor Moehler, stantechè questo lavoro discopre una dovizia d' erudizione che richiama gli antichi SS. Padri gli Origeni, i Tertulliani , gli Agostini ec. » (*Jahrbücher für Teologie und Christliche Philosophie*. Vol. 3, fas. 2, 1834).

A queste testimonianze potrebbonsi tant' altre eggiungere. I medesimi protestanti resero omaggio all' imparzialità, alla sublimità ed erudizione dell' autore della *Simbolica*. Uno scrittore celebre fra d' essi, il signor Augusti consigliere del concistoro di Coblenza, membro dell' accademia di Ber-

l'opera, sicchè l'attacco divenne generale. Dal lato dei cattolici diversi scrittori, fra gli altri il celebre Günther, Staudenmayer e Kuhn, discesero allora nell'aringo, per modo che questa produzione addivenne il comun centro delle dispute fra i due nemici. La facoltà evangelica di Tubinga compose pur essa la propria confutazione; però ella credè più opportuno alla sua causa perseguitare e tramare nell'ombra. Ond'è che il signor Moehler, fatto segno all'odio di parecchi, pensò conveniente ritirarsi a Monaco, ove fu tosto aggregato tra gli illuminati professori di quell'università. —

— Faremo noi pure qualche cenno di un'opera opposta alla *Simbolica*, tanto più che sappiamo a qual punto di decadimento sia giunto al giorno d'oggi il protestantismo al di là del Reno. —

lino e di Monaco, proferì in proposito il seguente giudizio: « In seguito ad esimie elucubrazioni sui SS. Padri, e la dogmatica, ove ne rivela un ricco talento, il signor Moehler ora ci offre nella *Simbolica* un'opera di cui può gloriarsi la Chiesa romana, ed a cui noi dobbiamo applicare l'antico adagio: *Introite, nam et hic dii sunt!* In questa produzione che rinvenne la più favorevole accoglienza, l'autore combatte la Chiesa evangelica col mezzo dei proprii simboli, con tutta la profondità e penetrazione. E più di ogni altro meritossi che alcuno dei nostri più valenti teologi lo sottomettesse ad una severa disamina, ed imprendesse colla massima energia a confutarla. Difatti parecchi discesero nell'agone, ove si impegnò una contesa, che tuttora si continua, e che ad ambe le comunioni deve riescir vantaggiosa. Solo resterebbe a desiderare pel bene della scienza, che la gara proseguisse colla stessa imparzialità, moderazione e decoro con cui ebbe principio. » (*Voyages à la recerche d'une religion* di Tomaso Moore, tradotti dall'inglese, ed accompagnati da comenti dal dottore Augusti; Colonia, 1835, parte XIII).

Che se il tempo lo permettesse, potremmo citare ancora Marheineke, Nitzsch, Sartorio, Tafel e molt'altri.

— L' autore che ne è il signor Baur (1) considera la dottrina di Calvino siccome il vero insegnamento evangelico, di cui questi sono i precipui fondamenti : 1.° L' uomo non possiede il libero arbitrio : egli è una macchina animata, le cui molle sono nelle mani d' un supremo reggitore ; 2.° per conseguenza Dio opera il tutto, il bene siccome il male, per mezzo delle creature ; 3.° anteriormente, dagli eterni secoli, altri è predestinato alla gloria, altri alla dannazione (2), o nel creare i riprovati, non si prescrisse Iddio altro fine che di sagrificarli alle pene dell'inferno; 4.° colla rigenerazione, la macchia ereditaria non venne distrutta, ma solamente affievolita ; 5.° la sola fede giustifica, poichè il compire un' opera buona è all' uomo impossibile. —

— Ora Baur accusa di panteismo simili proposizioni de' riformatori ; poi vi concede il suo assenso siccome all' unico insegnamento dichiarato dalla Scrittura e dalla ragione. Egli parla così :

1.° La religione è il sentimento di nostra dipendenza assoluta: definizione che da sè sola distrugge la libertà morale, qualificando l' uomo puramente qual istrumento passivo fra le mani della Divinità.

2.° La nozione d' un essere finito implica l' idea del male, ossia tutto quanto ha limiti per ciò stesso è cattivo, imperocchè ove finisce il bene, ivi comincia necessariamente il male. Quindi considerato quale emanazione della suprema essenza l' uomo

(1) Quest' opera è intitolata : *Réponse à l'écrit de M. Moehler contre la doctrine et l' Église protestante.*

(2) Corrispondente è la dottrina promulgata da Lutero e Melantone sul principiare della riforma. Il primo insegnò : « Iddio ne favorisce allorchè corona gli immeritevoli, come anco ne favorisce allorquando condanna gli innocenti. » (*Lutero, de servo arbitrio, p. 465*).

è buono, ma siccome nel crearlo Iddio non potè produrre che un essere finito, così l'uomo sotto tale aspetto *soggiace al peccato*. Volersi con ciò dai riformatori insegnare, soggiunge il discepolo di Calvino, che l'Autore di tutte le cose opera anche il male.

3.° In questa limitazione, in questa qualità di essere finito che ogni uomo reca nel mondo ha la sua spiegazione il peccato originale.

4.° Adamo, secondo c'insegna la Scrittura, prima della sua caduta, non è già una persona reale; ma semplicemente l'idea, il tipo, il modello dell'umanità. Adamo ne segna quell'ideale a cui dobbiamo aspirare; dipinge l'uomo perfetto, l'uomo consumato, simboleggia insomma l'ultimo termine della natura umana.

5.° In Gesù Cristo Iddio si fece uomo, ossia in Gesù Cristo apparve l'immagine vergine e pura, il più alto ideale del genere umano. Tutti portiamo dentro di noi un principio, un germe divino, che nel Redentore sviluppatosi in supremo grado ne fece in lui sbucciare e crescere i più bei frutti.

6.° La fede nel Salvatore giustifica, non già le opere; chè la macchia d'origine, sebbene affievolita, esiste tuttora nell'uomo rigenerato. In fatti l'idea d'essere finito, come abbiamo osservato, ha per correlativo l'idea del male; nè venimmo già noi deificati col mezzo della giustificazione.

7.° Nello scorrere de' secoli tutti vengono redenti in Gesù Cristo; ma siccome molti non hanno fede nella loro terrestre esistenza, così essi non arrivano allo stato di perfezione che nell'immortale soggiorno. —

— Ecco perciò, soggiunge il nostro teologo, quanto intendono i riformatori pel dogma della predestinazione. —

— Taluno è predestinato alla gloria, tal altro alle voraci fiamme; volendo con ciò significare che gli uni spezzano lor catene nella carriera terrestre, mentre gli altri non si svegliano alla vita che nel mondo avvenire. Ond'è, che l'elezione divina non risguarda che lo stato presente dell' umanità (1). —

— Quale strana dottrina! quali errori, quali assurdità! Ciò null'ostante Baur, come tra poco esamineremo ne'suoi attacchi contro il cattolicismo, ci mette alla portata di giudicare da noi stessi. Infatti la dottrina evangelica (2) sta fra il pelagianismo, il nestorianismo, il gnosticismo, il docetismo, il giudaismo, il paganesimo, il kantismo (preso in senso erroneo), il panteismo ed il materialismo; negando il peccato originale e la redenzione resta fredda, morta, spossata, equivoca, ec. (3). Chi non s'annoierebbe leggendo tai cose? e chi non mi dispenserà dal citare le ingiurie dal professore scagliate senza ritegno contro il sig. Moehler? mostrandosi sotto un rapporto di coraggio, o per dir meglio di impudenza, Baur è un valente eroe. —

— A tal segno ridusse la *Simbolica* i protestanti; e mentre con simile opera il professore cattolico di Tubinga ci empì di meraviglia, egli invece dovette discendere all' estremo dell'assurdità. —

— Il signor Moehler dimostrò in altro recente lavoro che

(1) Siffatta teoria viene aggiudicata al professore Schleiermacher, morto ultimamente a Berlino. In generale i protestanti di Germania sono panteisti o naturalisti, come si può facilmente convincersene. Lutero infranse il vincolo che riuniva l'elemento supremo coll'elemento umano. Fu quindi forza confessare o che tutto è Dio, o che tutto è finito.

(2) S'intende l'eretica comunione evangelica.

(3) Vedasi la precitata opera, ec.

le proposizioni (1) di Baur si oppongono vivamente alla ragione, alla divina Scrittura e perfino ai principii de' riformatori. Da quell' istante che l' uomo perviene alla cognizione del suo *io*, si accorge *di essere padrone di sè stesso*, afferma il nostro autore; e donde infatti vengono i rimorsi della coscienza, perchè stabilire pene o castighi, se la libertà non è che un vano fantasma? Alle corte, con tal sistema *l' uomo è schiacciato dalla necessità*, cessa la differenza tra il bene ed il male; e ruinati i fondamenti della società, Iddio diventa il più ingiusto dei tiranni. —

— Eppure d' altra parte è certo essere la redenzione un beneficio divino; un atto dell' infinita misericordia, siccome lo dimostrano le sacre pagine. Ora se la volontà umana non fruisse del libero arbitrio nell' operare, a che gioverebbe tanto beneficio e misericordia? Ma il Salvatore ha dissipate le nostre tenebre, risanati i cuori, ricondotti gli uomini sul cammino della salvezza, e insegnato che senza il concorso di lui nissuno può giungere al suo celeste Padre, ciò che prova esser falso che la depravazione abbia origine dall' umana natura. —

— I pretesi riformatori avevano altresì considerata la redenzione come una grazia di Dio; giammai elevarono l'uomo alla dignità suprema, riconobbero in Gesù Cristo il Figlio dell'Altissimo, ed insegnarono esservi pene riservate a' colpevoli; dottrine incompatibili colla teoria che oppugniamo. Ma Baur rovesciò le verità già sostenute da' suoi maestri; e crollato il cristianesimo dalla sua base, distrusse la moralità delle umane azioni. —

— Prima della *Simbolica*, il signor Moehler era già cono-

(1) Nuove ricerche sulle opposizioni dommatiche tra i cattolici ed i protestanti, 2.ª edizione, Magonza 1834.

sciuto in Germania per altra rimarchevole produzione intitolata l' *Unità della Chiesa*, ossia il *Principio del Cattolicismo*; ove prova la verità e l' amore essere i fondamenti della società dei fedeli. Per conseguenza divide l' opera in due parti. Nella prima, come *dottrina*, mostra la verità *trionfante* di tutte le eresie; nella seconda vedesi come l' amore, figlio della verità, raccolga tutte le membra della Chiesa in un sol corpo, da sbandirne per sempre lo scisma e le divisioni: « Lavoro che non venne ancora eguagliato, affermò uno scrittore, e formerà per lungo tempo un bel monumento del profondo ingegno dell' autore » (1).

Fin qui il traduttore francese. Alle opere da lui menzionate fa d' uopo aggiungere ancora: *Atanasio il Grande ed il suo secolo*, pregiatissimo lavoro anche questo, anzi più dell'*Unità della Chiesa*, e di somma importanza per la storia dell' Arianesimo, pubblicato nel 1827, e già tradotto in francese; e molti articoli ed opuscoli editi già in alcuni giornali religiosi, poi raccolti insieme in due volumi dopo la morte dell' autore (2), fra i quali sono specialmente commendevoli un' estesa monografia di sant' Anselmo di Cantorbery, un' apologia del celibato ecclesiastico (3), i frammenti storici sull' abolizione della schiavitù, una storia della vita monastica nella sua origine e nel suo primo sviluppo. Finalmente, come opere postume, speriamo di aver presto un Commentario sulla lettera ai Romani, ed una

(1) *Staudenmayer*. Der Katholik, eine religioese Zeitschrift, *vol.* 47, *fas.* 3, *p.* 367.

Un critico francese biasima un passo dell'*Unità della Chiesa;* ma sarebbe però facile provare che ei prese un grosso abbaglio sul senso dell' autore.

(2) *Dr. J. A. Möhler*'s gesammetter Scriftten und Aufsätze, herausgegeben von Dr. Joh. Ign. Döllinger. — *Regensburg*, 1839, 1840.

(3) Sotto il titolo: Beleuchtung der Denkschrift für di Aufhebung des den katolischen Geistlichen vorgeschriebenen Colibats.

Patrologia o Storia della letteratura ecclesiastica continuata fino agli ultimi tempi. Già ne fu dato il primo volume per le cure del prof. Reithmayr nel 1840.

Consunto dagli studii, desolato per le tribolazioni della Chiesa, Moehler rendeva al Creatore l' intemerato suo spirito il giovedì santo 12 aprile 1838.

NB. Le note aggiunte in questa seconda edizione saranno distinte colla lettera *B*.



PREFAZIONE DELL'AUTORE

ALLA PRIMA EDIZIONE

Ogni opera ha una storia antecedente, come ha una storia susseguente alla sua comparsa. Quella può essere narrata solo dal suo autore, quindi è che il pubblico gli impone un dovere di non fargliene mistero, e di rendergli palesamente ragione tanto delle occasioni esterne, che lo abbiano eccitato all' assunto, quanto dei motivi più intimi alla cosa stessa, i quali ve lo abbiano determinato. Credo adunque un debito verso il cortese lettore l' accennare le seguenti particolarità :

L' opera presente ebbe origine da prelezioni ch'io tenni già da qualche anno sulle antitesi dogmatiche dei cattolici e dei protestanti. È uso non recente di tutte le università germaniche luterane e calvinistiche l' intrattenere i candidati di teologia intorno a quest' oggetto, laonde approvando assai un uso siffatto mi determinai io pure di trapiantarlo sul terreno cattolico : e ciò pei seguenti motivi. Certamente con diritto si pretende da quelli, che sono chiamati a sollevarsi ad un'alta coltura teologica, ch'essi si guadagnino un'esatta e fondata cognizione di quelle *confessioni* (1), le quali già da tanti anni si sono consolidate,

(1) Questa voce significa le diverse sette cristiane. Occorrerà molte altre volte nel decorso dell' opera col medesimo significato. B.

l'una accanto e contro dell'altra, e si sforzano di mantenere tuttora la loro posizione; con diritto si desidera da loro che non si accontentino già di concetti generali, malsicuri, oscuri, incoerenti intorno a questa gran questione, dalla quale già da tre secoli non solo viene agitata continuamente, ma ancora in parte così profondamente e violentemente scossa la vita religiosa d'Europa.

Che se la sola idea d'una scientifica coltura impone al teologo di penetrare il più possibile intimamente e sottilmente nei contrapposti dei partiti religiosi, e imperiosamente lo spinge a mettersi in istato di poter dare conto e ragione delle particolarità di ciascuna confessione, la dignità personale e la tranquillità di coscienza ne fanno ancora un ben più grave dovere tanto a lui che ad ogni colto cristiano. Il non porre ogni cura e diligenza nello scandagliare il vero fondo su cui poggia la nostra vita più nobile, e per convincerci se e come stiamo fermi sul sodo, o non piuttosto riposiamo su di una tavola ingannatrice sotto cui s'apra un immenso abisso, può egli menomamente accordarsi colla stima di noi medesimi? È egli possibile gustare di una vera e ben fondata pace dell'animo, se di mezzo a molte e grandi società religiose, le quali tutte pretendono di possedere pura ed integra la verità, rimaniamo incuranti senza aver di ciascuna una cognizione sufficiente? Pur troppo anche qui può darsi una quiete, com'è, quanto alla vita futura, quella di coloro, che neppure si curano d'apprendere s'essa vi sia: ma è questa una quiete che ad un essere ragionevole ridonda di profondo, indelebile scorno. Ciascuno adunque è debitore a sè stesso di raggiungere la più chiara intuizione delle particolarità dogmatiche, dell'interna forza e vigoria, o della debolezza ed incoerenza di quella società religiosa, cui appartiene come membro:

intuizione solo possibile mediante la più accurata cognizione del contrapposto.

Anzi nè un solido acquisto nè un uso sicuro degli argomenti difensivi d'una confessione potrà giammai aver luogo, senza averli prima approfonditi anche nei loro contrarii: insomma una cognizione fondata d'una professione di fede, se verità lo compete, deve in sè contenere la sua immediata apologia. Infatti ogni colto cristiano trova in sè tante idee sulla religione in generale e sul cristianesimo, possiede tanta cognizione della sacra Scrittura, che, appena gli venga posto innanzi un assunto nella sua vera forma e nel suo pieno contesto, ei può di già pronunziare un giudizio sulla sua verità, e ravvisarne all'istante la consonanza o l'opposizione colle dottrine fondamentali del cristianesimo.

Nè inoltre si discerne in verun modo, come un teologo pratico, massime in paesi, ove confessioni fra loro opposte sussistono ad un tempo, possa pienamente soddisfare al suo officio, se non è capace di indicare esattamente le loro divergenze dottrinali. Il ciclo festivo cattolico conforme all'origine ed all'indole della nostra Chiesa non offre veramente occasione a pubblici sermoni intorno a queste differenze; tutte le solennità da lei introdotte si riferiscono soltanto ai fasti della vita di Gesù Cristo, a quelle verità sulle quali riposa tutta la nostra fede e la nostra speranza, alla memoria di quelle persone che di eminentissimi meriti rifulgono nella storia della Chiesa, e di quelle fra le altre, cui andiamo debitori della dilatazione e del rassodamento del cristianesimo, o della sua introduzione in nuove provincie (1).

(1) Tacitamente rimprovera qui l'autore ai protestanti di aver introdotto feste che rinnovano gli odii e danno occasione ad invelenite declamazioni contro la Chiesa cattolica. Tal' è per es. l'anniversario della riforma. B.

Meno alcuni casi rarissimi ed affatto straordinarii, il sacerdote cattolico non potrà nella predicazione fare un uso immediato delle sue cognizioni in quanto alle diverse confessioni. Ma i suoi sermoni sui dogmi cattolici saranno invece tanto più fondati, completi, vivaci e penetranti, quando egli gli avrà *studiati* (in senso proprio) nella loro opposizione alle contrarie confessioni. Nè soggiace poi al menomo dubbio che l'ultima classe dei catecumeni abbisogna di un' istruzione fondata e molto più fondata di quella che finora fu solita impartirsi sulle differenze dogmatiche, e che perciò le divergenze confessionali si devono espressamente e il più ampiamente possibile aver di mira (1). D' onde infatti il deplorabile impiglio di alcuni cattolici allorchè nel commercio con protestanti si tratta degli interessi della fede ; d' onde la religiosa indifferenza di tanti fra loro, se non dal sapere pressochè nulla delle particolarità delle loro dottrine dogmatiche rispetto alle altre società religiose? D' onde la facile seduzione di intiere comunità cattoliche pel falso misticismo dei loro parrochi, quando essi furono avversi in cuore alla dottrina della Chiesa (2); d' onde in taluno degli stessi parrochi il fenomeno di essere tanto accessibili al falso pietismo (3), se non dal non

(1) L' autore esprime un bisogno della Germania pel continuo contatto dei cattolici coi settarii. Questa necessità, essendo relativa, varia a norma delle circostanze locali. B.

(2) Non ne mancò infatti qualche esempio nel nostro secolo. Nell' Austria il parroco Boos e il cappellano Pöschl sedussero con nuove finzioni i loro parrocchiani. Molti dei partitanti del primo, ad onta degli sforzi fatti per ritrarli alla verità, passarono al protestantesimo : i seguaci del secondo però fanatici da prima fino al sangue, poi delusi nelle loro pazze aspettazioni millenarie, si ridussero a consigli migliori. B.

(3) Sistema molto dominante fra i protestanti, secondo il quale si disprezzano le determinazioni positive per non obbedire che alle pretese ispirazioni individuali. B.

aver mai ricevuto nè gli uni nè gli altri una sufficiente istruzione nelle differenze dogmatiche delle confessioni, anzi dal non averne mai avuto veruna? Di quanto rossore non copre anche qui i cattolici la grande attività dei protestanti! Egli è chiaro per sè che questa istruzione deve impartirsi con amore, con mitezza e riserbo, con ischietto studio di verità, senza esagerazione, e ripetendo ogni istante, che se noi dobbiamo respingere gli errori come tali, mercechè la pura dottrina di Gesù Cristo e la verità evangelica è il più prezioso tesoro dell' uomo, c' impone però ognora la Chiesa nostra di abbracciare per Cristo gli uomini tutti col nostro amore, e di esercitare egualmente con tutti le più grandi virtù cristiane. Finalmente egli è manifesto che non saranno per mancare al sacerdote in cura d' anime domande, consulte e colloquii intorno a differenze confessionali, ma sempre rimarrà un desiderio l'esatta risposta, il bramato consiglio, l' oppugnazione istruttiva, se quegli non si sarà addentrato nelle simboliche cognizioni.

Ma se tutto ciò mi giustifica d'aver tenuto lezioni accademiche sulle particolarità dogmatiche delle diverse confessioni, non mi giustifica ancora per la loro pubblicazione, nè pel complesso del loro contenuto. Mi è dunque necessario di aggiungere ancora alcuni riflessi.

Nella Chiesa protestante già da qualche decennio apparve una serie di compendii e manuali sulla Simbolica; Plank il vecchio, Marheineke in due opere, l'una maggiore, l'altra minore, Winer, Clausen ed altri si provarono in tale partita. I cattolici all'incontro misero bensì in luce gran copia di opere apologetiche e d'altro genere, idonee a rettificare l'esposizione del nostro dogma fatta dagli acattolici; ma una non mi venne mai fatto di ravvisarne, che tutte esponesse con nesso scientifico le partico-

larità dogmatiche delle confessioni protestanti. Credetti quindi di riempiere una vasta laguna nella cattolica letteratura, offrendo al pubblico la sostanza delle mie prelezioni.

Inoltre mentre io per dispormivi studiava ne' fonti, mi parve di riconoscere, che questo campo delle mie ricerche, fosse ancor molto più suscettibile di diligente coltura, e potesse dare tuttora utilissimi e desideratissimi frutti. Il solo punto di vista storico mi facea già sì grandi promesse: ma sopra questi dati non mai messi sufficientemente a profitto, perchè o non interamente conosciuti o nuovamente dimenticati, anche il giudizio scientifico sulla relazione delle confessioni fra di loro, non potea che guadagnarne molto in maturità ed estensione.

Ora se le mie ricerche in ambedue i rapporti siano state coronate di qualche successo, ne giudicheranno i conoscitori; intanto però credetti di potermi lusingare che il mio lavoro possa servire come l' indizio pei teologi cattolici, che infruttuosa non rimarrà la loro diligenza, consacrandosi a fondate indagini in questi studii. Da molti lustri i più felici ingegni consacrano il loro tempo e la vita medesima agli studii sopra i miti antichi e le religioni da noi separate per lunga tratta di tempo e di luogo, e noi ne siamo loro gratissimi; ma ci duole che l'esame e l'investigazione delle credenze che ci interessano sia tanto più rara quanto più il loro oggetto è vicino a noi. Conosciamo, è vero, un'innumerevole copia di quelle produzioni, che si perdono in lunghi ragionamenti sulle vicende delle confessioni: sgraziatamente però i loro autori troppo sovente non possiedono che le più superficiali cognizioni del vero stato delle cose; quindi lo scritto più spiritoso talora non serve che a rendere ancor più superficiale il nostro secolo, a distornare colla massima leggerezza dalle questioni più importanti alla mente ed al cuore dell' uomo. Tali produ-

zioni sogliansi intitolare *meditazioni* ; ma il loro oggetto è nulla di oggettivo, un fantasma vi è vagheggiato.

Nel pubblicare il mio scritto, io desiderava anche ricondurre la pace fra i due campi : e giudicai potersi tal fine raggiungere col mettere in luce l' antagonismo delle professioni di fede. Non già che mi allettasse la speranza di una pace da stringersi ai nostri tempi, pace che non potrebbe consistere fuorchè in una vera riunione. V' ha egli ragione di sperarla quando gli stessi pastori del popolo hanno così perduto fino l'idea della fede da darne il nome alle opinioni adottate dietro individuali giudizi ? Non istà forse più la natura della fede nell' abbracciare con fermissima certezza l' unica verità rivelata ? Anche i gentili credevano come ora si crede, anch' eglino avevano delle *opinioni* intorno alla divinità. Ove adunque in mille modi si opina, ma non si crede, non è presumibile una riunione nella fede : l' accordo nell' indifferenza, cioè nel concedersi il diritto reciproco di pensare ciò che si vuole, sarebbe il solo possibile, e in esso non potremmo ravvisare che una tacita confessione, che non si tratti alfine se non di umane opinioni, e che si lascia ancora indeciso se Dio siasi realmente a noi rivelato nel cristianesimo. Può egli infatti adattarsi colla fede in Cristo, come vero inviato del *Padre dei lumi*, che i suoi discepoli esser debbano incapaci di esattamente determinare in che consistano le sue manifestazioni delle cose divine, e qual cosa ripugni a' suoi detti ed alle sue istituzioni ? Tutto mi sembra ora opposto ad una conciliazione, nè quindi poteva io pensare ad un attuale appianamento delle dogmatiche differenze.

Ma per questa età, cui noi apparteniamo, io vorrei offrire il mio debole contributo a promuovere una pace, la quale derivi dalla vera cognizione della scissura ; cognizione che ce la

dovrebbe presentare come l'esito degli sforzi più intensi d'ambe le parti per mantenere la verità, il Cristianesimo puro ed intatto. Perciò mi proposi la più pronunciata demarcazione dei contrapposti, nè giammai ebbi in animo di nasconderli o di svisarli.

L' opinare che non esistono diversità rilevanti e penetranti fino al cuore del cristianesimo, non può condurre che a reciproco disprezzo. Due avversarii che si presentano a fiera tenzone senza conoscerne la necessità, si disprezzano a vicenda, ed hanno in orrore sè stessi : quindi ne accade, che con più cieco furore si attacca l'inimico. Così anche fra i protestanti ed i cattolici, che non sono in chiaro delle loro differenze si tende ad ingannare la propria coscienza, e si pigliano le ingiurie per zelo della verità individuale. Di qui l'origine della rivalità e dell'atro livore di parecchi autori, i quali, posti molte volte nell' ignoranza del vero punto controverso, si danno ad inventare fallaci differenze, che addivengono poi sorgenti di novelli odii e contese, chè nulla più ferisce, nulla più irrita di una obbiezione mal fondata. Quinci e quindi vedi scambiarsi i titoli d'uomo caparbio, la taccia di mala fede, e rinfacciarsi che il Vangelo sia mai sempre posposto all' interesse particolare. Al dire dei protestanti l'ambizione del sacerdozio, l'odio dei lumi, lo strisciante servilismo sono le colonne dell' edifizio cattolico ; mentre nel tempo stesso molti de' loro avversarii in guisa ben poco diversa si fanno ad argomentare, che siccome da principio solo interessi economici e la brama di esercitare sulla Chiesa un potere illimitato condusse i principi ; e le domestiche dolcezze, i sensuali piaceri, una vanitosa presunzione, un frivolo amore d' indipendenza trasse gli ecclesiastici ad accogliere e favorire la riforma: così addivenga in complesso anche oggigiorno. Sgraziatamente i reciproci rimproveri d'orgoglio e d' arroganza non sono falsi

del tutto: egli è altresì facile il conoscere che certuni, sebbene nel loro zelo non siano mossi da motivi affatto bassi, non hanno però prossimamente di mira che gli interessi di un partito o di un sistema, e non già quelli della divina verità come apparve vivente in Gesù Cristo, il quale unicamente deve essere amato per sè, mentre tutto il resto il dev' essere a misura de' suoi rapporti con questo amore. Quindi se mi fosse possibile ricondurre tutta l'attenzione comune alla cosa stessa, e generare la persuasione, che si tratta di intimi interessi nella lotta fra il cattolicismo ed il protestantismo, io mi crederei di aver fatto non lieve guadagno. Una tal convinzione fa supporre nell'avversario lealtà e schiettezza, potrebbe anche promuovere la pace, e sola servire ai disegni della providenza nella permissione di uno scisma sì gravo.

Finalmente debbo ancora accennare un fenomeno, il quale, se ben mi ricorda, fecemi primieramente concepire il disegno di dare quest' opera alle stampe. Il luteranismo sembrò per lungo tempo bandito dalla Germania, o almeno non godere più l'opinione pubblica. D' altra parte il freddo calvinismo non potè mai mettere radici nella saggia mia patria; e se vi ottenne qualche partigiano, dovette sempre assoggettarsi ad importanti modificazioni. I suoi focolari rimasero costantemente una parte dell' Elvezia, della Francia, dell' Olanda, dell'Inghilterra e della Scozia. Oggi giorno i tempi sono cangiati. Si è visto l'antico protestantesimo ortodosso (1) risorgere dalla tomba; e Lutero può ancora contare su di zelanti ed illuminati difensori. Bentosto, come puossi facilmente immaginare, i novelli dottori assalirono

(1) Protestanti *ortodossi* si chiamano quelli che aderiscono alle professioni di fede estese dagli autori e dai primi teologi della riforma, a distinzione degli altri, i quali sono o *pietisti*, o *razionalisti*. B.

con accanimento la Chiesa cattolica, e contro essa volsero tutte l'armi che loro cadevano fra mano. Ora quanto più questo partito si estende, e sia col prender parte ai movimenti pietistici, sia pel favore d' uno dei più influenti gabinetti d' Alemagna (1), accenna di riacquistare di bel nuovo un forte potere, tanto più cresce il bisogno dei cattolici di richiamarsi lucidamente al pensiero la loro posizione rispetto al medesimo.

Impresa non sì facile qual sembra a chi non vi si addentra. Infatti da qualche ventina d' anni i cattolici stanno alle difese dell' elemento divino nel cristianesimo contro i naturalisti e razionalisti; il protestantismo ortodosso al contrario distrusse l'elemento umano, quindi ci è d' uopo voltarci da un polo all'altro e trasferirci in tutt'altro mondo religioso. Egli è però buono per i cattolici, che la loro fede abbracci tanto quello che pressochè esclusivamente si venera dai razionalisti nel cristianesimo, quanto ciò che in pari modo vi viene esaltato dal protestantismo. Entrambi gli estremi si uniscono e si conciliano perfettamente nel loro dogma; questo rimane egualmente collegato coll'uno e coll' altro; quindi il cattolico li comprende ambedue, consistendo il suo sistema nella loro unione. I protestanti naturalistici non riconoscono da Lutero che l' acquisto della libertà di poter professare pienamente il contrapposto delle sue dottrine. I protestanti ortodossi non hanno di comune con loro, se non la triste convinzione che Lutero ha fondato una Chiesa, giusta la cui idea essi devono sopportarli nè hanno facoltà di escluderli. Il Cattolicismo all' opposto connette amendue i sistemi; racchiude in sè quanto essi possiedono, ed è loro superiore. Avendo il proprio di ciascuno, non è parziale com' essi. Però la sua dottrina non è un meccanico aggregato d' entrambi, slegato ed indigesto; essa

(1) La potenza prussiana.

esisteva prima di quelli, e quando essa primieramente fu affidata alla Chiesa, già teneva organicamente unito quanto v' ha in quelli di vero; quelli invece uscirono dal dogma cattolico e lo smembrarono, appropriandosi l' uno l' elemento divino, l' altro l'umano; come se l'indivisibile possa a beneplacito venir diviso.

Ancora una parola; la tedesca esattezza, la pedanteria, la diffidenza letteraria, o comunque si vogli chiamare, m' imposero di riportare molteplici citazioni. È mestieri che il lettore sia messo alla portata d' esaminare e raffrontare egli stesso i materiali onde abbia a proferire un giudizio sull' autore, e pronunciare la definitiva sentenza. Io supposi che parecchi non abbiano alle mani gli scritti simbolici dei protestanti: quindi se non potei attenermi al giusto mezzo, amai meglio peccare nel troppo, che venir meno per insufficiente esposizione. E siccome giudicai opportuno di separarne le citazioni in apposite note, così il lettore, a cui nulla importa conoscerli, li potrà facilmente sorpassare; mentre chi desidera approfondirsi nella materia avrà mezzo di applicarvisi senza incontrare quelle difficoltà che in rintracciarli altrove avrebbe necessariamente a subire.



INTRODUZIONE ALLA SIMBOLICA

I.

IDEA, OGGETTO E FONTI DELLA SIMBOLICA.

Per *Simbolica* devesi intendere la ragionata esposizione delle contrarietà dogmatiche tra le dissenzienti comunioni cristiane in seguito ai rivolgimenti religiosi del secolo decimosesto, esposizione dedotta dalle pubbliche loro confessioni di fede (libri simbolici). Dalla data definizione consegue:

1.° Che il fine immediato della *Simbolica* non è nè polemico, nè apologetico; siccome quella che si prefigge di esporre e far conoscere sotto ciaschedun rapporto le differenze delle Chiese cristiane. Tale esposizione, in modo indiretto, assumerà talvolta le forme dell' attacco o quelle della difesa, secondo che il personale convincimento dello scrittore involontariamente si disvelerà sia coll' approvazione, sia col dissenso, senza però che possa perdere la *Simbolica* il proprio carattere di esposizione e di racconto, come lo storico compie il proprio uffizio anche esponendo il suo parere circa ai fatti ed alle persone. Anzi è impossibile soddisfare appieno ai requisiti della scienza senza dare alla narrazione un colore parte polemico, parte apologetico. Difatti una semplice narrazione, fosse pur anco accompagnata dalle ricerche le più imparziali e profonde, punto non basterebbe allo scopo; abbisogna che qualsiasi proposizione d'una dottrina sia rappresentata nella reciproca sua connessione ed armonia. — Qui fa d'uopo analizzare un dogma nei suoi elementi, e rimontare fino alle prime ragioni che mossero gli autori a stabilirlo; colà si fa sentire il bisogno di descrivere le molteplici variazioni che dovette subire; le diverse parti d'un sistema denno però sempre essere considerate nei loro rapporti coll' insieme, e riferite all'idea fondamentale che tutte le signoreggia. Con questo metodo,

senza del quale è impossibile penetrare lo spirito e il vero significato dei simboli, vengono raffrontate più da vicino le diverse dottrine, di cui si compongono, col Vangelo e coi principii di una ragione illuminata dal Cristianesimo; sicchè quasi da per sè emerge la loro conformità o dissonanza colle verità dovunque riconosciute. Di tal maniera la *Simbolica* diventa una vera apologia in pari tempo ed una delle più perfette confutazioni, abbenchè il suo fine diretto non sia di essere nè l'una nè l'altra.

2.° La nostra definizione determina i confini e l'oggetto della *Simbolica*. Infatti restringendo essa le nostre ricerche alle contrarietà dottrinali insorte nel XVI secolo, esclude le comunioni staccatesi dalla Chiesa prima di quest'epoca, quantunque abbiano protratta la loro esistenza sino ai nostri giorni. Per conseguenza noi non esporremo la particolare dottrina della Chiesa orientale. Il fermento religioso del citato secolo e gli errori che indi scaturirono sono di ben diversa natura della opposizione che separa la Chiesa d'Oriente e la Chiesa d'Occidente. La controversia occidentale unicamente concerne l'*antropologia* (1) cristiana; imperocchè noi vedremo tutto il resto, che vi si annoda, non essere che una conseguenza della risposta dei riformatori alla questione antropologica. Ma la controversia orientale sta tutta nella cristologia (2): la Chiesa greca non è dissenziente dai cattolici in nessun punto risguardante la fede (3); e parlando di essa, a tanto maggior ragione dovremmo dunque diffonderci sui Nestoriani e sui Monofisiti, i quali sono in opposizione formale tanto coi cattolici quanto coi Greci ortodossi, e perfino coi medesimi protestanti. Ora lo scopo propostoci non permette di entrare in così lunghe particolarità. D'altronde non abbiam giudicato necessario d'esporre queste discrepanze dottrinali; imperocchè, omesso che tutte le storie ecclesiastiche in simile materia ci presentano notizie più che bastevoli, è manifesto non avervi interesse reale e vivo che ci possa condurre alla controversia orientale.

(1) Per *antropologia* (ἄνθρωπος, uomo; λογος, discorso, trattato) i teologi alemanni significano la parte di teologia risguardante l'uomo considerato in sè stesso e ne' suoi rapporti sia anteriormente, sia posteriormente al peccato originale.

(2) La *cristologia* riguarda la persona di Gesù Cristo, la dottrina dell'unione delle due nature e della soddisfazione dei nostri peccati.

(3) Diversi rispettabili scrittori approvano il sentimento del signor Moehler, e le sentenze e le autorità nelle loro produzioni su questi articoli citate non ne lasciano alcun dubbio; sempre i dotti fra i Greci hanno riconosciuta la supremazia del pontefice romano, e professato che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. La sola ignoranza in quella chiesa ha potuto impugnare questi due punti di dottrina, come si può provare coll'opera del conte De-Maistre su questo soggetto.

All' incontro la dottrina dei luterani e dei riformati deve essere esposta nella piena sua luce per quella parte che sta in contraddizione sì fra di loro come colla dottrina della Chiesa cattolica, e viceversa i dogmi da lei sanciti debbono mettersi a confronto colle obbiezioni delle due sette. Forse si potrà credere da taluno che la fede cattolica, quale venne sostenuta contro i riformatori, possa essere presupposta come già nota, in quella guisa che Plank nella sua esposizione comparata suppose la dottrina luterana abbastanza nota a' suoi leggitori. Ma siccome il protestantismo non ebbe esistenza che ponendosi in contraddizione coll' insegnamento della Chiesa, così non può essere compreso che in codesto antagonismo ; ed ecco perchè la tesi cattolica deve stare di continuo innanzi all' antitesi dei protestanti, e mostrarsi sempre in tutto il suo complesso, se vuolsi dare a quest' ultima il suo giusto valore. Così anche la dottrina cattolica allora soltanto appare nella vera sua luce, quando le vien messa a rincontro quella dei protestanti. Inoltre il presente lavoro è diretto anche a questi, nè possiamo noi supporre nel loro complesso più di una cognizione superficiale dei nostri dogmi.

Le varie sette formatesi di mezzo alla Chiesa protestante, gli anabattisti o mennoniti, i quaqueri, i metodisti, gli schwedenborgiani, ec., non devono neppur essi passarsi sotto silenzio. Queste corporazioni le quali non sono che uno sviluppo ulteriore dell' evangelismo primitivo, non fecero altro che spingerne i principii alle più remote conseguenze; e sebbene non siano tutte egualmente sorte nel secolo decimosesto, ciò null'ostante noi le consideriamo come proprie di quest'epoca riguardo al principio che diede loro vita.

I Sociniani o gli Arminiani reclamano del pari la nostra attenzione. Le loro eresie formano l' estremo opposto del protestantismo ; imperocchè, siccome quest' ultimo uscì da un sentimento esaltato e quindi esclusivo, così le loro comunioni andarono debitrici della loro esistenza ad un razionalismo non meno esclusivo (i Sociniani), o per lo meno vennero a riassumervisi (gli Arminiani). Rigettate apertamente le basi dogmatiche della riforma, caddero da un estremo in un altro, mentre il cattolicismo tiene il giusto mezzo tra i due eccessi. Del resto i sociniani son essi da annoverarsi tra le sette protestanti ? Egli è questo un punto sul quale i medesimi protestanti non vanno d'accordo. Per verità non si può considerare il socinianismo come un' appendice del protestantismo *ortodosso* ; e questo già fu da noi abbastanza espresso col dire che l' idea sociniana del cristianesimo è diametralmente opposta a quella degli antichi protestanti. Ma

siccome ai protestanti non è ancor riuscito di *congedare*, giusta l'espressione del signor Hahn, i razionalisti dalla loro comunione, non si vede perchè se ne debbano escludere i sociniani. Chiunque abbandona la Chiesa cattolica, e rinuncia alla fede de' suoi antenati, creda egli o non creda, sia caduto perfino negli estremi errori del socinianismo, non vien egli a braccia aperte accolto nella Chiesa protestante? Or sarebbe egli giusto che noi usassimo intolleranza in nome dei protestanti? potremmo noi rifiutare ai sociniani la soddisfazione di veder realizzati, almeno in questo scritto, de' voti che essi fanno già da sì lungo tempo?

In quanto ai razionalisti non dobbiamo occuparcene gran fatto nella nostra esposizione, giacchè i loro principii non essendo professati da alcuna assemblea religiosa, non si può presentarli che come l'opinione di qualche migliaio di individui, non mai come la dottrina di una corporazione particolare. Il razionalismo non avendo alcun simbolo, non può aspirare al minimo posto nella *Simbolica*. Sebbene il signor Roehr ne abbia formato una professione di fede e Bretschneider ne abbia pronunciato favorevole giudizio, non sappiamo da qual Chiesa ella sia stata adottata.

Non ci fermeremo neppure a esaminare la dottrina de'sansimonisti, non potendosi essi annoverare nemmeno fra le sette cristiane. Perchè una società religiosa si giudichi degna di questo posto d'onore, deve almeno glorificare il Cristo siccome colui che sublimò l'umanità al più alto punto di sviluppo religioso: in guisa che quanto poscia fu pensato e sentito in materia di religione, tutt'al più non sia che il frutto del germe vitale da lui medesimo posto. Quindi nè i carpocraziani, nè i maomettani non hanno luogo nella serie delle sette cristiane, mettendo gli uni Orfeo, Pitagora, Socrate e Platone sulla stessa linea di Cristo, ed elevando gli altri l'arabo profeta al disopra del *Figlio di Maria*, sebbene venerino in lui un inviato di Dio. Così è anche dei sansimonisti; a detta loro il cristianesimo non rinchiude una piena concezione dell'idea religiosa, e non è che un passaggio, una fase necessaria per giugnere a quanto loro piace di chiamare *religione assoluta*; religione nella quale tutte dovranno riassumersi come nel loro ultimo complemento. I sansimonisti, a furia d'innalzarsi al disopra del cristianesimo, se ne allontanano affatto.

3.° La definizione stabilita in principio determina i limiti dentro cui deve rattenersi la *Simbolica*, nel tracciare il carattere delle assemblee religiose, che formano l'oggetto delle sue ricerche. Unicamente versando circa le contrarietà dogmatiche, si

limita ad esporre le differenti dottrine, e non s'occupa nè di liturgia, nè di disciplina, nè dei rapporti meno essenziali, siano essi ecclesiastici, siano politico-civili. Sotto questo aspetto la *Simbolica* si distingne dai trattati di liturgia comparata, di statistica ecclesiastica, ec., ec.: la norma ora annunciata non andò soggetta che a ben poche eccezioni.

4.° Infine la stessa defiuizione indica i fonti ove la *Simbolica* attinge. Egli è evidente che i simboli delle diverse Chiese devono prima d' ogni altro esame attirare la nostra attenzione, ed è appunto di qui che la scienza ha preso il suo nome. Cionnullaostante non abbisogna porre in non cale altri fonti d' onde ci possa venire un lume opportuno e cognizioni attinenti al soggetto. Per conseguenza dallo scrittore potrebbero essere prese in sussidio anche le liturgie, le preghiere e gli inni usati nel culto esterno, essendo anch'essi l'espressione della comune credenza. Non dimentichiamo però che il sentimento e l'entusiasmo hanno il loro proprio linguaggio che non è quello della precisione dogmatica. Noi quindi non abbiamo riportato in prova alcun inno della Chiesa protestante, benchè se ne possa più volte ritrarre un gran partito, e molti di loro esprimano il dogma con la più rigorosa esattezza, usando però di uguale circospezione a proposito delle preghiere e delle liturgie ammesse dalla Chiesa cattolica.

Che poi anche quegli scritti, che non presentano il carattere di pubbliche professioni di fede, abbiano importanza per la *Simbolica*, è una verità della massima evidenza. Di continuo devesi a queste opere far ricorso quando si voglia penetrare l' essenza del protestantismo ed apprezzarne il giusto valore. Del pari anche gli stessi dottori cattolici riconosciuti per la loro ortodossia, e soprattutto la storia del Concilio tridentino, presteranno dei soddisfacenti lumi sugli articoli dei simboli cattolici. Si avverta però di non confondere i sentimenti d'uno o di più dottori coll' universale credenza della loro Chiesa, il qual canone deve essere parimente osservato anche a riguardo dei novatori; sicchè non abbiansi mai ad offrire per dottrina protestante le opinioni che trovansi bensì ne' loro scritti, ma che non ricevettero una sanzione pubblica e formale. Usando però nella *Simbolica* opere di cattolici o di riformatori all' uopo di provare e di dimostrare, ha luogo una gran differenza, e l' importanza del soggetto esige in questa parte qualche sviluppo.

I riformatori hanno colla dottrina de' loro partigiani ben diversi rapporti da quelli che legano i dottori cattolici cogli insegnamenti della loro Chiesa. Lutero, Zuinglio e Calvino sono gli autori delle opinioni ricevute fra loro; ma non vi ha al-

cun dogma cattolico la cui origine si possa attribuire a qualche teologo. Siccome tutto il corpo di dottrina che segna ai protestanti una via particolare, venne nella sua forma primitiva creato da Lutero; siccome tutti i suoi discepoli ricevono da lui esistenza e si nutriscono, per così dire, della sua pienezza, così dobbiamo da lui attingere la vera intelligenza de' suoi principii. Le particolari ragioni che lo condussero alla formazione del suo sistema, o che almeno ne accompagnano l'origine, le vedute generali nelle quali formulava tutto l'insieme, intanto che tracciava le basi dell'intiero edifizio; le prove addotte in favore della sua dottrina, e che egli ritrasse dalla ragione o dalle sue opinioni; tutto ciò è d'un alto interesse per chi brama scientificamente penetrare nell'essenza del protestantismo, e cógliere l'idea madre che diede vita a tutti i suoi dogmi. Le nuove credenze sono talmente connesse colla loro procreazione nello spirito di Lutero, talmente incatenate colle passioni ond' era infiammata la sua anima, da non potersi in alcun modo sceverare le une dalle altre: laonde il dogma non ritiene alcun valore e alcuna verità fuori di quella aggiudicatagli dalle cause che l'hanno prodotto. Non attribuiremo quindi alle sette dissenzienti i punti di dottrina non consacrati dai loro simboli; ma riteniamo però che siffatta regola, per quanto sia esatta, non può distruggere quanto per noi si è già detto. In generale i protestanti si accontentarono solo do' dogmi successivamente inventati dal genio di Lutero; separarono queste produzioni dalla loro base originaria e li resero incomprensibili alla scienza: così come di solito la moltitudine si appaga di dogmi fluttuanti ed incerti senza nesso ed un regolato insieme. Ma la scienza deve riempire simil laguna col poggiare l'edifizio sulle sue fondamenta, e nell'esecuzione di tale intrapresa è mestieri che ella si faccia a consultare le opere di Lutero, ed anche fino ad un certo segno quelle degli altri riformatori.

Ben diversa è la cosa quanto ai teologi cattolici. Non essendo il dogma che si fanno a commentare, stato da loro immaginato; devesi ben distinguere quanto essi hanno di particolare, dal dogma universale (insegnato da Gesù Cristo, dagli Apostoli e quindi definito dalla Chiesa). E siccome quella fede esisteva prima delle spiegazioni datene di poi, così può esistere anche indipendentemente da esse. Cotal distinzione tra il particolare ed il generale suppone una società già perfettamente costituita, e basata ampiamente sulla storia, sulla pratica, sulla tradizione. Essa non può applicarsi che alla Chiesa cattolica, anzi vi è necessaria; chè l'unità è ben diversa dall'uniformità

L'attività individuale, così nelle speculazioni, come nella pratica, non ha altri limiti che quelli da essa incontrati nelle verità universali: finchè non minaccia o di rimoverle o di rovesciarle, un libero campo deve esser lasciato a'suoi sforzi. Questi principii vennero costantemente riconosciuti nella Chiesa; ed è da questo punto di vista che bisogna apprezzare ed i rimproveri scagliati tante volte contro ai cattolici, di nutrire su non pochi articoli sentimenti affatto opposti, e perfino contraddittorii, ed il contegno dei protestanti i quali vogliono a tutto costo applicare alla Chiesa universale le particolari opinioni dei teologi. Non sarebbe egli invece un manomettere l'essenza del cattolicismo, offrendo come parti integranti della fede le opinioni di S. Agostino sul peccato originale, e la teoria di S. Anselmo sulla soddisfazione del Salvatore, od infine le concezioni filosofiche di Günther, intorno a questi stessi dogmi? (1) Certamente sono tai lavori ben commendevoli: davvero son essi profonde speculazioni per rendere comprensibile la verità rivelata, la sola universale; ma scorgesi alla fin de' conti che sarebbe assurdo confonderli colla dottrina della Chiesa. Può eziandio accadere che dopo un certo lasso di tempo, tale sistema ottenga una generale adesione, senza che possa però essere considerato qual parte integrante del dogma, e tanto meno ancora siccome il dogma stesso. Tutte queste non sono che mere teorie individuali, che ci presentano la verità sotto mille differenti sembianze per renderla accessibile ad ogni ceto di persone. Queste teorie del resto potendo essere più o men vere, la Chiesa non si pronunzia mai su tal soggetto, non trovando nè nella Scrittura nè nella tradizione un appoggio onde portarne un'assoluta sentenza.

Chi non vede da ciò essere impossibile ai protestanti il fare la distinzione di cui si tratta? Siccome tutto il loro sistema non riposa che sovra private opinioni elevate al grado di verità universali, avendo i riformatori confuso insieme colla loro dottrina il modo con cui essi vennero a concepirla e le loro viste individuali; così il protestantismo in tutti i tempi fu invincibilmente strascinato a confondere l'individuale col generale. La ragione, l'*io* di Lutero, era a suo avviso il centro intorno a cui dovevasi rannodare tutta l'umanità; nel suo orgoglio egli si costituì l'uomo universale, in cui tutti debbono rinvenire il proprio modello, insomma Lutero si elevò al posto di Gesù Cristo, che solo

(1) Il signor Günther, egregio teologo viennese fu l'autore delle seguenti opere: *Vorschule zur speculativen Theologie*. Vienna, 1829; ossia Introduzione alla teologia speculativa. — *Gastmahl*, ossia il Convito. — *Januskoepfe*, che significa le Teste di Giano.

rappresenta l'umanità redenta, per un privilegio a lui proprio, privilegio da lui concesso alla sola sua Chiesa.

» Ma dopo aver per lunga pezza errato, i protestanti caddero nell'estremo opposto. Nell'epoca presente, non solo pacificamente si tollerano tutte le private opinioni che si vanno aggiungendo al dogma; ma ancora tutti i dogmi cristiani non si considerano più che per semplici opinioni da tollerarsi e da rispettarsi in quegli individui, i quali le trovano in armonia co' loro bisogni. Così mentre Lutero sollevò i suoi privati concepimenti alla dignità di verità generali, ora l'universale si risolve in mera individualità; sicchè non riesce più possibile stabilire il vero rapporto tra loro. E per esatta conseguenza ne deriva, che ciascun protestante in circoli sempre più ampii, si considera, come il rappresentante dell'umanità francata dall'errore, come un piccolo salvatore. Nulladimeno, per palliare alcun poco l'assurdità di simile pretesa, si diè mano al ripiego di lasciare a ciascuno quanto gli è proprio; valo a dire si permise ad ogni protestante d'essere a sè medesimo il proprio Redentore, e perfino di scorgere in sè stesso il rappresentanto di tutta l'umanità redenta: considerando solo quel punto estremo, in cui tutti gli individui convengono. Quindi un dogma universale fra i protestanti non potrebbe ora consistere che in formole astratte, le quali potrebbero suonar bene anche a chi non fosse cristiano; quindi non più vero Cristo, giacchè se tutti valgono a salvare loro stessi, qual bisogno di un salvatore del genere umano?

Ancora un rimarco. Il protestantismo dovette la sua origine e i suoi progressi, per una parte al suo opporsi ai molteplici abusi, pur troppo esistenti nella Chiesa (abusi che a tutta possa la Chiesa ha sempre combattuti sia avanti che dopo la riforma); e dall'altra parte a'suoi attacchi contro particolari sistemi dogmatici ed usi diversi invalsi nella disciplina, che noi possiamo appellare forma particolare della Chiesa del medio evo (1); ed anche qui dalla Chiesa stessa e conforme a' suoi fini si lavorava ad una correzione sino dalla metà del secolo decimoquarto. Accesa poi per passione la guerra, i riformatori immaginarono, chè la passione è cieca, consistere la Chiesa unicamente in tali abusi ed in tal forma particolare, anzi costituire i due elementi la medesima sua essenza. Invalsa questa opinione, si passò ad

(1) Esaminando la cosa sotto un altro punto di vista, il gran Federico diceva: « Se ci facciamo a ridurre le cause del progresso della riforma a semplici principii, ci convinceremo che in Germania essa fu l'opera dell'interesse, in Inghilterra dell'amore ed in Francia della novità ». Lutero egualmente diceva pure: « Si contano molti buoni evangelisti, poichè i monasteri posseggono ancora terre e vasi sacri ».

esagerarne gli abusi, e a spingerli sino all'estremo, veduto che questo era il lato debole dove assalire la Chiesa, se non con onore, almeno con maggior vantaggio. Quindi così frequente nelle opere dei riformatori non solo il non distinguere il dogma della Chiesa dalle opinioni particolari dei teologi, e delle età, eccetto alcune felici confessioni di Lutero, ma un tanto ricantarci di quelle individualità che il generale si perde affatto di vista.

Ora una cosa qualunque trova la condizione di sua durata nel modo appunto in cui nacque. Se dunque i protestanti una volta ammettessero la distinzione in discorso; se per giudicare il cattolicismo s'attenessero soltanto all' universale, ed il resto lo attribuissero agli individui; la loro esistenza che non fu mai possibile in siffatta guisa, sarebbe singolarmente in periglio pel tempo avvenire. E questa continua querela dei cattolici appare così intrecciata colla loro opposizione al protestantismo, che solo allora sembra dover cessare, quando la stessa opposizione sarà tolta di mezzo.

Sembrando dal fin qui detto evidentemente provato che in una *Simbolica* si può cavare dalle opere dei riformatori un partito, quale non si può sperare da quelle dei dottori cattolici, dobbiamo ora avvertire di alcune difficoltà nell' uso degli scritti di Lutero e di Melantone (1).

Lutero, assai variabile nelle sue opinioni, non di rado si mette in contraddizione con sè medesimo; mostrandosi così il ludibrio delle impressioni del momento, e delle passioni passaggiere. Esagerando le cose fuor di misura, preferisce servirsi di espressioni energiche nelle quali non riesce sempre facile, presele separatamente, di scoprire la vera dottrina. Il miglior partito si è quello di conoscere il tuono dominante nelle sue opere, e di non prendere giammai un testo isolato come decisivo, ma di consultare sempre le proposizioni in un ampio contesto.

Melantone offre d' assai minori difficoltà. Egli senza dubbio sorpassa lo stesso Lutero nell' arte di contraddirsi; ma appunto perciò resta meno difficile il ravvisare negli scritti di lui la pura dottrina protestante. Spieghiamoci con maggior chiarezza. La vita di questo riformatore, sotto il rapporto che ci trattiene, si divide in due stadi. Nel primo, ancor giovane, straniero agli studi teologici, non essendosi fin qui occupato che di lettere, si lasciò talmente affascinare da Lutero da adottar-

(1) Melantone chiamavasi *Schwarzerde*, Terranera. Reuclino che ne dirigeva i primi studi, tradusse il suo nome in greco, formandone un termine composto da μελας, e χθων; quindi devesi scrivere *Melanchthon* con doppia *h*.

ne alla cieca tutte le opinioni; e da questo periodo data l'edizione del libro: *De Locis theologicis*, suo più famigerato lavoro. Più tardi, quando l'età gli ebbe maturato l'ingegno, e lo stndio della teologia recato maggior luce nelle sue idee, scoprì gli infiniti errori ne' quali era stato attrappato. Allora tentò uscire dal precipizio; ma preoccupato da estranee influenze fin dai suoi verd'anni, non potè mai crearsi un sistema proprio ed un'opinione indipendente. Da quel pnnto noi lo veggiamo ondeggiante da una parte fra il cattolicismo ed il protestantismo, dall'altra fra il luteranismo ed il calvinismo. Così le contraddizioni del riformatore si riferiscono a diverse età; e si verifica per tal ragione quanto di sopra accennammo che dall'opere sue più facilmente traspare la vera dottrina luterana. Quindi è che noi farem uso della prima edizione *De Locis theologicis*, fondandoci d'altronde snlle differenze sollevatesi a proposito del *Corpus Philippicum*, e sulla maniera colla quale furono condotte a termine (1). L'uso delle opere di Calvino non implica difficoltà, essendo egli rimasto sempre consegnente a sè medesimo; Zuinglio non ci lasciò scritti di conseguenza, e la sua persona è di un interesse meramente storico.

II.

SIMBOLI DEI CATTOLICI E DEI PROTESTANTI.

§ 1.

Simboli cattolici.

Prima di passare alla *Simbolica*, dobbiamo conoscere i simboli cattolici ed i simboli protestanti.

Qui non si può fare parola che dei simboli ove trovansi esposte le contrarietà delle due chiese, ed in nessnn modo di quelli ove esse trovano la loro fede annunziata nella loro forma primitiva. I simboli degli Apostoli, di Nicea e di Sant' Atanasio sono riconosciuti dai protestanti rimasti fedeli alla setta, non meno che dai cattolici. Nelle confessioni di Augusta e di Smalkalda i lnterani si pronnnziarono solennemente su tal proposito; nè meno formali ed autentiche sono le dichiarazioni dei ri-

(1) Il *Corpus Philippicum* è una collezione delle primarie opere di Filippo Melantone. Venne ella eseguita da' suoi discepoli, professori a Wittemberga. Siccome non conteneva ghe gli scritti pubblicati negli ultimi anni del riformatore, fu rigettata dai più severi luterani, e specialmente dai professori di Jena.

formati. Questi simboli costituiscono l' eredità comune di ciascuna setta separata, la preziosa dote che queste figlie presontuose dalla casa materna trasportarono nelle loro sedi novelle. Non occorre adunque far menzione di questi qui ove trattasi delle differenze che diedero appicco alla scissura, e non già dei legami pei quali i duo campi stanno ancora congiunti. Nomineremo pertanto in primo luogo gli scritti ne' quali la Chiesa altamente proclamò l' antica credenza, contro gli errori suscitatisi nel suo seno.

1.° Il Concilio di Trento.

Sul principio delle discordie promosse da Lutero, e le cui secrete radici già allignavano in tutta l' epoca, da tutte parti si fece intendere il voto che la Chiesa si radunasse in un Concilio Ecumenico per ricondurre gli spiriti all' unità della fede; il qual voto anche dall' imperator Carlo V fu molto appoggiato presso il pontefice. Ma innumerevoli difficoltà, straordinarii ostacoli, non sempre imparzialmente giudicati, impedirono l' apertura del Concilio, fino all' anno 1545, sotto il pontefice Paolo III, e dopo lunghe interruzioni, di cui una durò per dieci anni, venne nel 1563 terminato sotto Pio IV dopo la chiusura della XXV sessione. Le sue decisioni hanno di mira il dogma e la disciplina. Fra le dogmatiche definizioni sono concepite alcune in via di trattato, aventi per titolo: *Decretum*, ossia *Doctrina*; le altre in brevi sentenze chiamate *Canones*. I decreti presentano il dogma cattolico spesse volte assai bene particolareggiato; ed i canoni proscrivono gli errori concernenti la fede. Le regole disciplinari intitolate *Decretum De Reformatione*, non potranno che di rado occuparci.

2.° Il catechismo romano, ossia catechismo del Concilio di Trento; *Catechismus romanus, ex decreto Concilii Tridentini.*

I Padri assembrati a Trento riconobbero essi medesimi la necessità di pubblicare un nuovo Catechismo. Benchè non mancassero opere di tal fatta, e durante il Concilio se ne fosse accresciuto il numero; ciò null' ostante, nessuno di questi avendo ottenuto un pieno suffragio, fu decretato che il Concilio istesso s' incaricasse di compilarne uno. E difatti egli esaminò un progetto di un' apposita commissione, ma siccome non era di molta pratica utilità, nè alla portata di tutti i fedeli, esso fu scartato. D' altra parte il Concilio, essendo sul punto di sciogliersi, videsi forzato a rinunciare alla pubblicazione d' un Catechismo. Allora i legati del papa avendo proposto di lasciarne la cura alla sede apostolica, il sommo pontefice elesse all' esecuzione di così importante lavoro tre celebri teologi, Leonardo de Marinis arci-

vescovo di Lanciano, Foscarari vescovo di Modena, e Francesco Fureiro Domenicano portoghese. A questi teologi vennero aggiunti tre cardinali ed il celebre filologo Paolo Manuzio, incaricato della revisione del testo latino.

La loro santa fatica compariva nel 1566 sotto Pio IV. Tutte le Chiese s'affrettarono di riceverla, e molte anche attestandone l'eccellenza in parecchie decisioni di concilii particolari. Questo libro compilato con uno spirito veramente evangelico, scritto con molta unzione, scevro delle diverse opinioni delle scuole, e, conformemente al voto generale, libero dalla forma scolastica, ben era degno di un' accoglienza così favorevole. Nondimeno egli fu principalmente destinato ai direttori delle anime, nè potè quindi supplire ai catechismi pei fanciulli, sebbene il testo originale sia stato in seguito ordinato in forma di dialogo (1).

Si tratta ora di sapere se debbasi o no accordare a questo libro il carattere e l'autorità d' una confessione di fede. Tal questione non può essere risoluta affermativamente, non essendo egli primieramente nè pubblicato nè ratificato dal Concilio di Trento, ma solo composto dietro suo ordine. In secondo luogo, stante lo scopo assegnatogli, non doveva essere contrapposto, come professione di fede, agli errori che cominciavano a serpeggiare nella Chiesa, ma solo doveva mettere alla portata de' Fedeli il Simbolo stato di già formulato. Conseguentemente esso serve ad altri usi, ed è ordinato su tutt'altro piano che le pubbliche confessioni di fede nol sono. D' altronde esso non si occupa unicamente de' punti controversi tra i Cattolici ed i Protestanti, ma abbraccia tutta la dottrina evangelica. Il perchè dovrebbe piuttosto venire chiamato professione di fede cristiana contro gli Infedeli, se l'uso tollerasse simile denominazione. Quindi da una parte il catechismo romano non ottenne la formale sanzione della Chiesa, dall'altra non possiede tutte le qualità e quel fine particolare che hanno ordinariamente i simboli. Osserverò finalmente che i Gesuiti hanno sostenuto in una disputa tenutasi innanzi alle supreme autorità ecclesiastiche sui rapporti fra la grazia e il libero arbitrio, che questo libro non possiede un'autorità decisiva, e che non fu mai data alcuna definizione in contrario (2).

(1) Nelle prime edizioni il testo era continuato senza interruzione. Nel 1572 fu diviso in libri ed in capitoli, e nel 1574 redatto per interrogazioni e risposte.

(2) Nella disputa tra i Tomisti ed i Molinisti cercarono i Domenicani appoggiarsi sur un passo del catechismo romano per istabilire le loro opinioni sulla grazia; fu allora che i Gesuiti sostennero non formar esso autorità decisiva in materia di fede.

Se però noi non possiamo collocare il catechismo romano nel novero dei simboli cattolici, la considerazione che fu composto per ordine del Tridentino, deve già determinarci ad accordargli una grande autorità. Inoltre questo libro gode di tutta l'approvazione della Chiesa insegnante; e venne sovente raccomandato dai sommi pontefici. Ricorrendo pertanto frequentemente a quest'opera, l'invocheremo qual monumento importante di nostra credenza ogni volta che il Concilio di Trento non offrirà sufficienti indizii, nè esaurirà la materia.

3.° Sotto simili rapporti si deve considerare eziandio lo scritto intitolato: *Professio fidei Tridentina.*

4.° Subito dopo il Concilio di Trento, anzi avanti che ei fosse disciolto, levaronsi nella Chiesa dissidii sui rapporti della grazia colla libertà, e sur altri punti che si rannodano a tal questione. Ond'è che anche queste controversie non sono affatto senza interesse allo scopo propostoci. Affine di ricondurre la pace nella Chiesa, la Sede apostolica si vide obbligata di promulgare diverse costituzioni, nelle quali si dovette certamente parlare delle materie controverse. Qui ci si presentano in particolare, la bolla d'Innocenzo X contro le cinque proposizioni di Giansenio, e la bolla *Unigenitus* pubblicata da Clemente XI. In vero queste due costituzioni non hanno un carattere simbolico (1), qualificando esse come erronee alcune proposizioni, ma non determinando positivamente la vera dottrina, anzi lasciandola supporre come già nota; mentre è essenziale ad un simbolo di fede non già il riprovare errori, ma l'esporre una dottrina. Siccome però esse sono strettamente conformi al Concilio di Trento, e palesano affatto lo spirito medesimo delle sue definizioni; siccome si riferiscono a questioni importantissime e le risolvono, sebbene solamente in modo negativo, così noi attingeremo più volte a siffatta sorgente non senza trarne buon numero di schiarimenti.

(1) Non bisogna ingannarsi circa al senso di queste parole. Esse non dichiarano che le costituzioni di Innocenzo X e di Clemente XI non facciano autorità nè obblighino presso tutti i Cristiani: ma solamente che non formano un simbolo della Chiesa cattolica. L'autore si esprime chiaramente riguardo al Catechismo romano. Un simbolo non condanna soltanto alcuni errori ma proclama il dogma universale, inoltre si oppone ad una setta, ad un partito, e ad una proscritta eresia. A chi esamina quello di Nicea, quello di Costantinopoli, e di S. Anastasio, su questo riguardo non rimarrà alcun dubbio. Se ne potrebbe appena eccettuare il Simbolo degli Apostoli. Ora le costituzioni in discorso non sono opposte ad una setta esistente, ma solo alle opere di Giansenio e di Quesnello. D'altronde esse non istabiliscono positivamente il dogma cattolico; infine non furono promulgate contro i Protestanti, valevoli ragioni a giustificare l'asserzione dell'autore.

Dalle cose accennate rilevasi che la Chiesa cattolica, nel senso che noi le attribuiamo, non ha propriamente che un solo simbolo, il Concilio Tridentino. Tutti gli scritti che potrebbonsi contraddistinguere colla appellazione di *Simbolo* non sono che induzioni, commentarii, applicazioni della sua dottrina; furono in parte da esso ordinati e solo alla loro consonanza colla sua dottrina devono principalmente il loro pregio, quindi non possono in dignità venire a confronto con questo loro fonte primario.

§ II.

Simboli dei Luterani.

Il primo simbolo dei Luterani è la confessione d'Augusta, alla quale diedero origine le seguenti circostanze.

Parecchie diete s' erano di già occupate delle dissensioni religiose uscite da Vittemberga ; ma le misure decretate a Vormia a questo riguardo (nel 1521), furono giudicate impraticabili nella conferenza di Spira (giugno 1526). Per tre anni l'esacerbazione andò tutti i giorni crescendo, e mostrossi giunta al più alto grado in una nuova assemblea convocata in quest' ultima città (marzo 1529) , e a cui molti principi presero parte. Questi, dopo d' aver *protestato* (1) contro la domanda fatta dai Cattolici di non dare ulteriormente maggior estensione alla riforma di Lutero, e manifestato la formale intenzione di non più tollerare alcun resto di cattolicismo nei loro stati, strinsero fra di loro una solida lega basata su diciannove articoli stesi a Schwabach, come loro fondamento dogmatico, dichiarando che chiunque sdegnasse riconoscerli non potrebbe venire ammesso nella loro alleanza. Questi articoli vennero più tardi confermati a Turgovia. Ecco gli elementi d'onde uscì la confessione d'Augusta.

Volendo ricondurre la pace nel seno della Chiesa, Carlo V convocò in Augusta nel 1530 una dieta ove doveansi sottomettere ad un esame imparziale le dottrine d'ambo i partiti. L'unico mezzo di giungere a sì lodevol fine era che i protestanti facessero primieramente la loro professione di fede avanti ai loro avversarii, e mostrassero d'altra parte quanto essi trovassero di riprensibile nella disciplina della Chiesa cattolica. Melantone fu adunque incaricato di redigere una memoria che brevemente esponesse le opinioni dei novatori, memoria denominata più tardi Confessione Augustana.

(1) Da qui ne derivò il nome di Protestanti. V. *Sleid*, lib. VI, 94, 97.

Quanto a Lutero tutti giudicarono non potere uscire dalle sue mani un libro atto a conciliare gli spiriti.

Quantunque l' autore avesse mutati in varie parti gli articoli di Schwabach, e apposto temperamenti e correttivi alle opinioni di Lutero, pure i cattolici non poterono soscrivere alla Confessione di Fede da lui stesa. Composero adunque una confutazione la quale egualmente fu letta nell' assemblea; ma siccome gli stati protestanti non vollero lasciarsi da questa persuadere, Melantone trovò opportuno di fare contro i cattolici anche un' apologia del suo primo scritto. Fu invero proibito di farne alcun uso pubblico in quell' assemblea, tuttavia in seguito essa fu venerata dai Luterani come il loro secondo simbolo.

Invano si tennero di poi ad Augusta molte altre conferenze tra i teologi moderati delle due fazioni, sicchè andò a vuoto il fine dell' imperatore di pacificare la Germania. Si andò, egli è vero, d' accordo su molti articoli, ma l' unione non fu mai sincera; non si piegava per un istante che all' impero delle circostanze. Di mezzo a questi avvenimenti tutte le speranze si riponevano in un concilio universale. In fine Paolo III convocò il concilio generale in Mantova nel 1537. Gli stati protestanti invitati a farsi rappresentare prescelsero Smalkalda per indettarsi seco loro, e per conferire con Held e Worst a loro deputati dal pontefice e dall' imperatore. Di già Lutero prima di quest' epoca era stato incaricato di fare un' esposizione di sua dottrina, di preparare le tesi che sarebbero divenute le basi dell' unione tra i protestanti ed i cattolici, caso che da questi ultimi venissero adottate, e che determinassero dove si potesse per avventura cedere ai cattolici. Ora nell' assemblea smalkaldica queste tesi furono confermate dai principi luterani e da diversi teologi consultati all' uopo. Ma una immensità di ostacoli avendo impedita l' apertura del concilio, queste tesi non furono punto impiegate all' opera a cui erano state dirette; intanto però i luterani avevano avuto novella occasione di spiegarsi a petto dei cattolici; il perchè lo scritto di Lutero ottenne un posto fra i simboli dei protestanti sotto il nome di *Simbolo di Smalkalda*.

Già mentre si compilavano tali dichiarazioni contro i cattolici, i semi della discordia gettavano profonde radici nel mezzo della stessa riforma. La divisione ciò null' ostante non manifestò i suoi danni che dopo la morte di Lutero. Nella *Simbolica* faremo conoscere il soggetto e gli autori di questi guai che lacerarono la nuova setta. E qui ci basti l' accennare che dopo lunghe tempeste, Andrea cancelliere di Tubinga credette dover opporre una formula *ortodossa* alle innovazioni che si tentavano

introdurre, cosicchè, riconosciuto universalmente il suo simbolo, rassodata per sempre la pace, si rendesse impossibile qualsiasi alterazione nella dottrina.

Dopo lunghi e perseveranti sforzi, Andrea, fortemente spalleggiato da Chemnitz celebre teologo brunswichese, ottenne infine nel 1577 di far riconoscere la sua formola, che ordinariamente si denomina il *Libro della Concordia* (Concordienformel), o meglio, il Libro della Montagna ; imperocchè i due sovraccennati teologi, di concerto con Sellnecker, vi diedero l' ultima mano nel monastero nominato della Montagna, non lungi da Magdeburgo. Questo simbolo contiene due parti. La prima, chiamata *epitome*, è una breve esposizione della dottrina *ortodossa* ; la seconda, citata ordinariamente sotto il nome di *solida declaratio*, racchiude lunghe spiegazioni sul dogma. Del resto questo scritto, malgrado la sua conformità colla dottrina di Lutero, e, rimarchevol cosa, precisamente a cagione di essa conformità, non venne dall' universale riconosciuto.

Da ultimo, ai simboli or ora annoverati, dobbiamo aggiungere anche il grande ed il piccolo catechismo di Lutero, chiamati la Bibbia dei Laici dal libro della Concordia. Abbenchè questi due scritti abbiano inteso di spiegare la dottrina protestante, non erano punto destinati a diventare professioni di fede ; piacque però al partito di accordar loro codesto carattere.

§ III.

Simboli dei riformati (1).

Se, meno il Libro della Concordia, le professioni di fede luterana furono riconosciute da tutte le chiese aderenti ai riformatori vittemberghesi; le comunioni riformate al contrario non possedono alcun simbolo ammesso universalmente. La causa di questo fenomeno si trova, da una parte nella dottrina di Zuinglio sopra il sacramento dell' Eucaristia ; dall' altra, nella teoria di Calvino sulla predestinazione. Non soddisfacendo la prima al sentimento religioso del secolo XVI, e la seconda essendo ributtata dalla ragione illuminata dal cristianesimo, ne avvenne che queste due dottrine non poterono penetrare in tutte le chiese. Che se dal principio noi non vediamo alcuna unità di credenza tra i riformati, come adunque avrebbero poi potùto riconoscere

(1) Sotto la denominazione di *riformati* in particolare s' intendono i seguaci di Calvino e di Zuinglio, in contrapposta ai luterani, ai quali particolarmente appartiene il nome di protestanti. B.

uno stesso simbolo? In Inghilterra si volle inoltre ritenere ancora come divina e quindi conservare l' istituzione dei vescovi contro il presbiterianismo di tutti gli altri aderenti di Zuinglio e di Calvino, e conseguentemente a ciò vi fu introdotta anche una liturgia più conforme a quella de' cattolici.

Per le quali ragioni avvenne che in ciascun paese i riformati hanno un simbolo particolare, od anche parecchi simboli in opposizione gli uni cogli altri. Noi non parleremo che dei principali.

1.° La *Confessione tetrapolitana* fu presentata alla dieta d'Augusta nel 1530 dalle quattro città di Strasburgo, Ulma, Memminga e Lindò. Questo scritto non venne però menomamente considerato nell' assemblea, perchè quelle quattro città inchinando fortemente alla dottrina di Zuinglio sull' Encaristia, gli stati protestanti ricusarono assolutamente di ammetterle nella loro lega. Decorsi alcuni anni le dissenzienti città guidate da interessi politici soscrissero alla confessione di Augusta, e tosto cessò ogni questione di Simbolo tetrapolitano.

2.° Le *tre confessioni elvetiche*. Quella che si trova a capo dei simboli riformati, cioè la prima fu composta nel 1536 da Enrico Bullinger, Leone Giuda, Miconio e Simone Grineo. Fu poi rifusa nel 1566, e pubblicata a nome di tutte le Chiese della Svizzera, meno quelle di Basilea e di Neuchatel. In quanto alla seconda ella non è che la prima nella sua forma primitiva. In fine la terza, detta di Mülhausen, fu pubblicata nel 1532 da Osvaldo Miconio. Viene anche denominata la confessione di Basilea.

3.° I trentanove *articoli*, ossia il *simbolo della Chiesa anglicana*. Fin dal 1553, sotto Edoardo VI, quarantadue articoli erano stati redatti probabilmente da Cranmer, arcivescovo di Cantorbery, e da Ridley vescovo di Londra. Sotto il regno di Elisabetta, nel 1562, furono ridotti al numero di trentanove e confermati in un conciliabolo tenutosi a Londra.

4.° I Calvinisti francesi composero il loro simbolo nel 1559, in un sinodo convocato a Parigi da Antonio Chantieu, predicatore riformato.

5.° Nei Paesi Bassi, i settatori di Calvino ricevettero, nel 1562, una confessione di fede composta da Guy De Bres, Adriano Saravia ed altri collaboratori, tradotta poi dalla lingua francese nell' olandese. Siccome gli autori di questa produzione non erano stati pubblicamente incaricati di questo lavoro, così esso non trovò dappriucipio un' approvazione generale; ma nel 1574 confermato, toltone qualche articolo, da un sinodo tenuto a Dordrecht, da quel punto ottenne un posto tra i simboli riformati.

6.° Le decisioni dogmatiche egualmente portate nell' altro più famoso sinodo di Dordrecht, nel 1618 e 1619 eccitarono ben più vivamente l'attenzione.

Di già, in mezzo ai medesimi riformati, parecchi s' erano dichiarati contro la dottrina del loro maestro sulla predestinazione ; però il maggior numero degli Evangelisti, come i luterani di Germania, si mostrarono risoluti a mantenere tutti i dogmi della loro Chiesa. Per il che, quando Arminio predicatore ad Amsterdam, e dappoi nel 1603 professore a Leida, ebbe attaccate le opinioni di Calvino alla testa di un partito assai numeroso, Gomar suo collega prese con tutta l' energia la difesa del riformatore ; sicchè fu vista allor nascere fra i riformati una forte collisione. Invano il conciliabolo di Dordrecht tentò ammorzaro la discordia appena scoppiata : egli non riescì che a vieppiù attizzarla. Le decisioni di Dordrecht però ottennero una favorevole accoglienza, non solo in Olanda, ma ben anco tra i riformati di Francia e di Svizzera ; laddove la Chiesa anglicana le rigettò formalmente, e in altre parti non ottennero approvazione.

7.° Federico III, conte palatino, dopo avere abjurata la dottrina luterana per abbracciare il calvinismo, impose dapprincipio a' sudditi la sua novella credenza, ed ordinò dappoi nel 1562 la compilazione di un catechismo, che anch' esso venne aggregato al novero dei simboli riformati. Tale scritto è ordinariamente denominato il Catechismo di Eidelberga o del Palatinato, e salì in tant' auge, che parecchie comunità riformate l' adottarono come testo per le loro scuole.

8.° Pressochè tutti i principi protestanti, come il Palatino Federico, pretendevano di dover essi decidere le controversie religiose pei loro sudditi, e che le proprie opinioni particolari dovessero necessariamente diventare la fede di tutti quelli. Morto Federico, il di lui figlio Luigi, alla sua volta scacciò i predicatori riformati riabilitando il culto e la dottrina luterana. Ma ecco nel 1582 altro Federico ristabilire il calvinismo e preparare ai dottori della confessione allora bandita l'egual sorte che i riformati ebbero a soffrire sotto il regno precedente. Anche le definizioni del sinodo di Dordrecht, dovettero esser credute nel Palatinato. Le stesse cose avvenivano nel principato di Anhalt-Dessau. Giovan-Giorgio, che n' ebbe il governo fino dal 1586, volle purgare il suo stato dal luteranismo, e mettervi in vigore il culto riformato. A tale effetto egli fece pubblicare nel 1597 un simbolo concepito in ventotto articoli, ed i predicatori ebbero a scegliersi l' esiglio, o l' ammissione di questo scritto.

Salito Giovanni sul trono nel 1644, si servì di mezzi non meno violenti per ricondurre la dottrina luterana. In Assia-Cassel, il landgravio Maurizio obbligò i suoi popoli ad abbracciare la fede pubblicata da Calvino, deposti i ministri rimasti fedeli a Lutero. Ma per allora, cosa assai sorprendente, non venne steso alcun simbolo. E senza dubbio il principe ristauratore non avrebbe mancato ad un dovere così sacro, se poco dopo non avesse imposta la sommissione al simbolo di Dordrecht.

9.° All'opposto, quando Giovanni Sigismondo, margravio di Brandeburgo, abbandonò nel 1614 la dottrina luterana per il calvinismo, non potè astenersi dalla soddisfazione di foggiare un simbolo particolare. Questo simbolo è conosciuto sotto il nome di confessione della Marca (di Brandeburgo).

10.° In fine la confessione di Augusta, oltre al carattere simbolico che la distingue fra i protestanti d'Alemagna, è in gran fama presso i calvinisti stessi. Nei suoi ultimi anni Melantone si accostò alla dottrina del riformatore di Ginevra sull'Eucaristia; per il che già nell'edizione del 1540 fece diversi cangiamenti al simbolo in discorso. Da quel punto questo libro dovette tanto più incontrare a'riformatori in quanto almeno i meno dotti fra loro potevano dedurne che l'antica ortodossia luterana favoreggiasse i dogmi di Calvino. La qual cosa riceverà più vasti rischiarimenti in seguito.

Quanto alle professioni di fede di Polonia, di Ungheria, di Thorn ec. noi non dobbiamo qui occuparcene, nulla esse insegnandoci di particolare.

I simboli delle piccole Chiese protestanti egualmente che i libri contenenti le loro dottrine, più opportunamente si rimandano ai capitoli consacrati a queste differenti sette.



LA SIMBOLICA

LIBRO PRIMO

ANTITESI DOGMATICHE TRA I CATTOLICI, I LUTERANI ED I RIFORMATI.

CAPITOLO PRIMO

CONTRARIETÀ NELLA DOTTRINA SULLO STATO PRIMITIVO DELL'UOMO E SULL'ORIGINE DEL MAL MORALE.

§ I.

Stato primitivo dell' uomo giusta la dottrina cattolica.

SECONDO che si consideri la storia dell' umanità intera od anche di un uomo solo sotto il punto di vista cattolico, o protestante, vediamo stabilirsi conseguenze affatto opposte tra loro; incominciandosi una contrarietà di dottrina fino dalle nozioni sul nostro primo padre, trascorrendo per tutte le vicende del genere umano, e protraendosi fino al limitare della seconda vita: anzi gli stessi primi momenti di questa ci si presentano agli occhi in ben diversa guisa, secondo che gli esaminiamo coi lumi del cattolicismo o del protestantismo (1). Egli è vero, che da prima i partiti avevano in nessun modo coscienza d' un antagonismo così perfetto; imperocchè non compionsi giammai le rivoluzioni, siano esse religiose o politiche, dietro un sistema prestabilito anticipatamente e già formolato in tutte le sue parti; i loro principii fondamentali si svolgono in una maniera conseguente solo allorchè già sono attivi e per mezzo della loro medesima attività, e solo gradatamente si assimilano le singole parti

(1) Qui l' autore accenna al Purgatorio.

eterogenee. Così all' esordire della rivoluzione religiosa del secolo sedicesimo, la riflessione non si volse all'origine dell'uman genere, al di lui fine ed al suo entrare nell'altra vita, giacchè lo sviluppo dogmatico di simili questioni è di un interessamento del tutto secondario, e l' averle spesso agitate fu al solo fine di non lasciare qualche laguna nel sistema del cristianesimo. La gran controversia che ne occupa, partì dall' intimo centro della storia dell' uman genere, ed ebbe la sorgente nelle seguenti ricerche: in qual modo l' uomo decaduto possa mettersi in unione con Gesù Cristo e divenire così partecipe del frutto della redenzione? Da questo punto centrale dovette però ben presto l' antitesi estendere la sua azione a tutta la periferia fino ai due estremi confini dell'umanità, ed anche questi dovettero recarsi in armonia colle innovazioni nel centro sopravvenute. Più un sistema è conseguente a sè medesimo e ben connesso in tutte le sue parti, tanto maggiormente tutte le parti ne risentono dacchè si reca qualche modificazione in una delle idee fondamentali. Per questo, attaccato una volta nel centro il cattolicismo così strettamente connesso ne' suoi dogmi, si dovettero combattere successivamente parecchie verità, il cui rapporto coll'articolo contestato erasi appena da prima presentito.

Noi potremmo pure partire dal vero centro della controversia, ed indicare come tutto sia venuto a raggrupparsi in un sol punto. E vaglia il vero, tale esposizione ecciterebbe assai più vivamente fin dal principio l'interesse del leggitore, se tosto lo collocasse nel mezzo del combattimento e gli facesse in un colpo d' occhio trascorrere il vasto campo da esso occupato. Ma tali contrarietà si troveranno forse con maggior chiarezza esposte, se prendendo la strada opposta noi seguiremo l' istoria del genere umano.

Così, dopo aver parlato dello stato primitivo dell' uomo, della sua caduta e delle sopraggiunte tristi conseguenze, entriamo nel cuore della controversia toccando l'articolo della giustificazione. Mostreremo dappoi l' influenza di questi diversi insegnamenti sull' origine e sulla natura della vita interiore di quelli che come membri si uniscono a Cristo per riunirsi fra di loro in un corpo vivo e visibile. Quivi ci fermeremo a ragionare sull'idea della Chiesa, giusta le differenti confessioni; e porremo fine all'opera colla riunione della società presente con quella eternamente beata nel cielo, rimarcando i rapporti di relazione fra i membri di ambedue.

La prima questione adunque che ci deve occupare è la questione sullo stato primitivo dell' uomo.

L'uomo decaduto non può in alcun modo raggiungere il puro e vero conoscimento del suo stato primitivo, se non col mezzo d'una divina rivelazionè. Triste frutto è questo dell'uomo allontanatosi dal proprio Fattore: fatto straniero a sè stesso, egli non iscorge con precisione qual era nella sua origine, o quale addivenne dappoi. Quindi in ogni ricerca che se ne vada imprendendo noi dobbiamo costantemente fissare lo sguardo sull'uomo rigenerato in Gesù Cristo; giacchè la sua ristaurazione non è che un ripristinamento della primiera condizione, e la nuova creazione non è che la riabilitazione della prima, e perciò la cognizione di quanto il Riparatore restituì all'uomo, ne disvela di quali doti fosse ornato fin dalla sua origine.

Questo è il cammino che venne percorso in tutte le investigazioni, aventi per obbietto lo stato primitivo dell'uomo, da qualunque parte movessero.

La dottrina cattolica abbraccia la vita sì *spirituale* che *corporea* dell'uomo *paradisale* (1), e sotto questi due rapporti fa conoscere non solo i privilegi che gli erano proprii, ma ancora quanto doveva avere di comune co' suoi discendenti. I dissidii dogmatici del secolo decimosesto rendettero necessarie molte definizioni anche in questa parte. Adamo adunque, quanto alla sua porzione più nobile, ci vien descritto come *immagine di Dio*, vale a dire come un essere spirituale, dotato di libertà, capace di conoscere, di amare il suo divino Autore, e di contemplare tutte le cose in lui (2). Se l'essere immagine di Dio era in Adamo una prerogativa comune con tutto il genere umano, egli godeva però di un altro favore speciale nell'essere, secondo le semplici espressioni del Concilio di Trento, giusto e santo, od, in altri termini, aggradevole a Dio (3); ed ancora per parlare colla scuola, le potenze inferiori della sua anima erano sommesse alla ragione, e questa a Dio; per cui egli viveva in perfetto accordo con sè medesimo e col Creatore. Questo moto degli istinti e delle forze corporee concorde colla ragione a Dio sommessa e scevro d'ogni resistenza ai di lei cenni, era altresì congiunto nell'uomo coll'immortalità della sua porzione terrena, e coll'esenzione d'ogni malore ed infermità, forieri ordinarii della mor-

(1) Cioè nel suo stato primitivo nel paradiso terrestre. B.

(2) *Catech. ex decret. Concil. Trident.* ad Colon. 1565, p. 33. « Quod ad animam pertinet, eam ad imaginem et similitudinem suam formavit (Deus), liberumque ei tribuit arbitrium: omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit: etc.

(3) Il Concilio di Trento, sess. V, *decret. de peccato origin.* dichiara soltanto, *justitiam et sanctitatem, in qua constitutus fuerat.*

te (1). Questo stato tipico della moralità, nel quale si trovava Adamo nel Paradiso terrestre, viene denotato dagli antichi teologi sotto il nome di giustizia originale; e noi pure sulla natura di tale giustizia offriremo qualche osservazione storica in parte, a meglio far risaltare l'opposizione tra il dogma protestante ed il cattolico.

La dottrina che siamo per esporre è della più alta importanza. Rigettando sull'uomo la causa del male, ella conserva da una parte l'idea d'un Dio infinitamente santo, mentr'è nel tempo stesso creatore di tutte cose; esponendo che l'uomo fu creato in uno stato di innocenza, per cui la sua caduta deve essere attribuita a tanta sua maggior colpa, conferma d'altra parte l'idea d'una redenzione meramente gratuita; dogma fondamentale del cristianesimo. Appoggiati alla scrittura ed alla tradizione, e scorti d'altronde dai lumi della fede cattolica, i teologi procurarono di penetrare più innanzi nell'essenza della originale giustizia; e la Chiesa, veggendo con gioia l'amore di predilezione col quale si considerava l'opera divina, lasciò al di dentro dei confini tracciati dalla rivelazione un libero corso, paga che si rispettassero quelle definizioni, che partendo dalla medesima avea creduto necessario di stabilire nei punti più essenziali.

Se la Chiesa attribuisce ad Adamo nel suo stato primitivo *santità* e giustizia, non s'intende già solo ch'ei non fosse deformato da alcun che di eterogeneo ripugnante a Dio ed alla sua naturale tendenza e direzione verso Dio, ma ciò ch'è ben molto più, ch'egli abbia goduto di un'interna ed intima unione con Dio. Ora ella è questa una dottrina evidente, e riguardante pur anco i più sublimi ordini di creature ragionevoli, che una relazione verso Dio, qual era quella di Adamo nel paradiso, non puossi nè raggiungere, nè tenere per nessuna forza naturale, e che quindi vi abbisognava una speciale inchinazione di Dio; in breve che nessun essere finito è santo, se non per lo Spirito Santo insieme e santificatore; che nessun essere finito è in viva (morale) unione con Dio, se non per la comunione di questo medesimo Spirito Santo. Perciò appunto questo rapporto di Adamo a Dio, come sublimazione sovra la natura umana, e traslazione a partecipare della divina, siccome si concepisce così anche si chiama *soprannaturale*, e dono della grazia divina aggiunto alle doti di natura.

(1) *Catechis. ex decr. Conc. Trid.* p. 33. Sic corpore effectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. *Ottimamente Agostino* (de Gen. ad lit. VI, c. 25): aliud est non posse mori, aliud posse non mori etc.

E questa prossima dichiarazione del dogma della santità e giustizia originaria di Adamo, non è poi una opinione teologica, ma bensì un punto integrante del dogma, e quindi dogma essa pure (1). Non sembrerà forse lieve la seguente osservazione. Ogniqualvolta da un mero punto filosofico e senza riguardo e cognizione della verità rivelata si volle approfondire la relazione dello spirito umano a Dio, sempre si dovette ammettere la consostanzialità, cioè l' uguaglianza di essenza della divina e della umana natura; quindi il panteismo è la più superba apoteosi dell' uomo. Or come invece il sistema cattolico osti di fronte al panteismo, e sia ripieno dello spirito di umiltà, sebbene soddisfaccia pienamente a quell' intimo bisogno scientifico cui invano sforzavasi attutare la panteistica sapienza mondana, si scorge dal sopraddetto. Quello che l' uomo, come creatura, non è in grado di raggiungere, per la sua natura a sè abbandonata, viengli largito come grazia dal Creatore. Esuberante bontà ed amore di un Dio!

Siffatto carisma che annodava la santa e beata unione fra Dio e l' Adamo paradisale, nella supposizione che fra la sensuale e la spirituale natura dell' uomo sarebbesi a poco a poco e da sè sviluppata una lotta, vien da molti teologi definito anche per quella forza, mercè la quale la porzione sensuale di Adamo tenevasi in imperturbata concordia colla sua parte superiore. Quindi i medesimi maestri in divinità ammettono poi ancora necessariamente, che Adamo sortisse i doni soprannaturali del pari che i naturali contemporaneamente, cioè nel momento di sua creazione (2).

(1) I sommi pontefici Pio V e Gregorio XIII condannarono le seguenti proposizioni: « Art. XXI. Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, ac proinde naturalis dicenda est, non supernaturalis. — Art. XXVI. Integritas conditionis non fuit indebita naturae humanae exaltatio, sed naturalis ejus conditio ». Quindi l' enunciazione fatta nelle precedenti edizioni, che la dottrina del *dono soprannaturale dell' uomo primitivo* sia bensì comune ai teologi cattolici e fondata in tutto il sistema dottrinale, ma che la Chiesa nulla abbia formalmente dichiarato intorno ad essa, è da rettificarsi.

(2) S. Thomas, *Summa* P. I, q. XCV, art. I. *Manifestum est quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in doemonibus data naturalia post peccatum manserint. Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.* Aggiunge Bellarmino *De grat. primi hom. Ex hoc loco aperte discimus, hominem in puris naturalibus conditum habiturum fuisse rebellionem illam carnis ad spiritum quam nunc post amissum justitiae originalis donum omnes experimur. Quandoquidem obedientia carnis ad spiritum non fuit in primo homine naturalis et gratuita. Proinde justitia originalis divinitus homini collocata non conservavit solum, sed attulit et fecit rectitudinem partis inferioris.*

Altri teologi preferiscono all' incontro, fatta certamente distinzione fra rettitudine e santità, l' ammettere Adamo creato nello stato di integra, pretta e pura natura (in armonioso contegno di tutte le sue parti), e la grazia sovrannaturale della santa e beata unione con Dio essergli posteriormente sorvenuta, cioè allora ch' ei si fu preparato a riceverla, fattosi di lei degno coi suoi liberi conati. Quest' ultima supposizione merita preferenza per la più precisa distinzione d' ambi gli ordini, della natura cioè e della grazia ; e vi si aggiunge anche l' altra circostanza a commendarla, che per essa chiaramente vien posto in vista, quanto la natura in sè medesima e sia, e possa. Infatti, giusta la medesima, si manifesta ad evidenza che la natura spirituale dell' uomo, a motivo del suo essere immagine di Dio, possiede in sè la dote e la suscettibilità di conoscerlo e di amarlo; che anzi è dessa da sè capace di amarlo realmente in certo qual modo; e che il desiderio di una perfetta unione con lui è suo naturale bisogno.

Vi sono quindi anche molto bene sviluppati i punti naturali di annodamento che di necessità si devono presupporre per le più eminenti elargizioni della grazia. Distingue inoltre la medesima la primitiva rettitudine dall' interna *santità* di Adamo; e dall' esser egli in grazia di Dio, quella concepisce come proprietà della natura pura, uscente dalla mano di Dio ; questa invece come dono di grazia soprannaturale ; e si pone così in tale stato da poter conseguentemente sostenere, che neppure dalla creazione come tale giammai sarebbe derivato un disordine di rapporti verso Dio, nè un turbamento della libertà, e che ogni disordine ed ogni perturbazione trae la sua origine dal solo abuso della libertà. (Si confronti il § V).

Inoltre, in questa esposizione è dichiarato nel modo più significante che l'uomo, senza alcun contrasto di male, può pervenire a consapevolezza tanto della propria natura e de' suoi più grandi bisogni, che lei stessa sorpassano, come delle distribuzioni della grazia soprannaturale; dottrina di cui massima è l'importanza. Finalmente vi si trova prefigurata la possibile costituzione dell' uomo dopo il peccato, non che il processo della sua conversione e della sua reintegrazione.

Del resto ambe le ipotesi considerano la giustizia e la santità di Adamo come doti accidentali. Il concilio di Trento non pronunciò nè a favore nè contro tali esposizioni, anzi per le espressioni da esso adottate, entrambe possono rimanere ancora dentro la Chiesa. La prima veniva invero approvata colle parole, *La santità e la giustizia nella quale egli* (Adamo)

era stato creato (conditus); venne però mutata quest' espressione, ponendosi, *si trovava costituito (constitutus)* invece di *era stato creato* » (1).

§ II.

Dottrina luterana circa lo stato primitivo dell' uomo.

Lutero non rivocò giammai in dubbio che Adamo sia stato *positivamente* giusto e santo; anzi gli fu pienamente ignota la posteriore teoria di una semplice innocenza, di una mera indifferenza fra bene e male, nella quale si vorrebbe che l' uomo siasi trovato nel paradiso terrestre; ed era perciò anche ben lontano dall' assentire a coloro, che collocano fra i sogni il peccato originale, e tracciano così all' uomo una tal via per cui gli è di necessità passare per lo stato di peccato avanti di pervenire alla coscienza della propria condizione (2). Lutero invece per altra parte cadde in altri molteplici traviamenti, le cui consegnenze non sono nè meno deplorabili nè meno funeste.

In riguardo alla giustizia primitiva, egli non mise fuori alcuna nuova dottrina, opposta alle opinioni dell' epoca: solo scelse tra le numerose teorie della scuola, quella che rinvenne la più conforme alle sue idee: la svolse assai imperitamente, e in quella forma, che prese sotto le sue mani, l' innestò sì tenacemente in tutto il suo sistema, che invano, questa esclusa, si pretenderebbe d' intenderlo. Solo più avanti ci sarà possibile scorgerne l' importanza in tutto il sistema luterano. In opposizione a quei teologi che scorgevano nella giustizia primitiva un dono soprannaturale, Lutero dichiarò ch' ella apparteneva alla natura umana, e negando in pari tempo che fosse stata un attributo accidentale, come avevano insegnato gli scolastici, pretese che fosse essenziale al primo uomo, e formasse una parte inte-

(1) Il card. Pallavicini nella Storia del Conc. Trident. t. VII, ediz. di Anversa 1673, pag. 275, dice che questa mutazione si fece dietro proposta del Paceco.

(2) Abbisognava che Adamo fosse provato, onde egli acquistasse il conoscimento del suo libero arbitrio, e si determinasse ad operare, non era però necessario che soccombesse nella tentazione. Col mezzo della originale caduta giunse ugualmente alla conoscenza ed al libero possesso del bene e della verità; che la suprema bontà sa trarre il bene dal male. Ma il pretendere puramente e semplicemente, che la colpa sia stata necessaria, è un distruggere la differenza tra il bene ed il male.

(Non dubito che nel suo testo l' autore non abbia avuto di mira l' opinione che si è formato tra i seguaci di Hegel).

grante della sua sostanza, *esse de natura, de essentia hominis* (1). Lutero voleva dire che la natura umana ancor integra, quale uscì dalle mani del Creatore, possedeva in sè stessa quanto la poteva rendere accettevole a Dio ; e che per virtù propria delle diverse sue parti erano queste fra di loro in una felice armonia e che tutto l' uomo era così nel suo vero rapporto col suo autore. Le sue facoltà religiose soprattutto svilupparsi in un grado eminentemente accetto a Dio mercè una pienissima copia di forze loro increate ; avere Adamo potuto conoscer Dio, credere in lui, amarlo perfettamente ed esser santo senza verun soccorso sovrannaturale di Dio medesimo. Confondendo poi la facoltà coi suoi effetti, i riformatori chiamarono *immagine di Dio*, e le facoltà religioso-morali ed il loro vivente sviluppo. Solo perchè già possedeva tali disposizioni, era Adamo effettivamente penetrato d' amore, di timor di Dio, ed in tutto rassegnato alla suprema volontà (2). I dottori cattolici, all' opposto, distinsero accuratamente queste due cose, e per precisarne con esattezza la differenza, essi chiamarono *immagine di Dio* la facoltà religiosa : e *somiglianza con Dio* lo sviluppo della medesima facoltà (3). Questa differeuza, sì leggiera a prima vista, provocò con-

(1) Lutero *in Genes.* c. III. Opp. ed Jen., tom. I. p. 83. « Quare statuamus, justitiam non esse quoddam donum, quod ab extra accederot, separatumque a notura hominis (questo non è quanto già vogliono insegnare gli scolastici), sed fuisse vero naturolem, ut naturae Adaa diligere Deum, credere Deo, cognoscere Deum, ote. »

(2) *Apologia de paccato originali*, § 7, *pag.* 56 : « Itaque justitia originalis abitura erat aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei fiduciam Dei, aut certe rectitudinem, et vim ista efficiendi. Idquo testatur Scriptura, cum inquit hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet, ot in qua reluceret Deus, hoc est, homini dona osse data notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia ». Da simili espressioni risulterebbe avero Iddio concesso al primo uomo non solo le facoltà spirituali (vim ista efficiendi), ma anco gli atti dell' intelletto (timorem Dei, fiduciam). Come fu possibile adunque a Gerbard proferire che secondo la dottrina luterana l' immagine di Dio non appartiene alla natura dell' uomo, ma ch' essa è solo una qualità, una modificazione della sua essenza ? (Joan. Gerbard, *loc. theolog.* ed. Cotto, 1765. tom. IV, p. 249, seq. cfr. *Ejusdem Confess. cathol.* l. II. art. XX, c. II, p. 249). Del resto il nostro autoro si prendo la pena di confutarsi da sè atesso ; asserendo da una parte, che la coscienza è un resto dell' immagine di Dio ; d' altra parte che non può essero spiegata da un atto sopraunaturale di Dio sull' uomo e quale conseguenza ne risulta cho la coscienza, cioè l' immagine di Dio, appartiene alla natura umana. Mentro cho lo atesso Gerhard confessò : « Conscientia est concreta humanae substantiae integritas, perfectio ac rectitudo ot proinde in categoria qualitatis collocanda » *Loci theol.* l. I, p. 268 ed. Leys. 1615.

(3) Bellarm. *de Gr. prim. hom*, c. II, luogo citato p. 7.... « Imago, quae est ipsa natura mentis et voluntatis a solo Deo fieri potuit : similitudo autem,

seguenze decisive, che ci faremo ad esaminare di poi. Intanto prepariamoci a vedere dalla parte di Lutero delle strane sentenze circa il peccato originale. Del resto quella mancanza di distinzione ha la sua ragione nella brama che avevano i riformatori di porre i loro scritti alla portata di tutto il mondo. Quant' era da loro scrupolosamente evitavano, siccome inutile prodotto della scuola, ogni distinzione ed espressione astratta: e così bene spesso cadevano in una ridicola e funesta confusione di idee.

La seconda fra le principali differenze delle due credenze nell' articolo presente sta nella dottrina sul libero arbitrio. Infatti Lutero produsse come articolo di fede, che l' uomo non possiede alcuna libertà; che quelle opere che si credono libere non lo sono che in apparenza; che disponendo Iddio d' ogni evento con una necessità irresistibile, l' azioni dell' uomo non sono in fondo che le proprie azioni di Dio (1).

A questa è pure corrispondente la dottrina di Melantone, il quale del pari che Lutero tutto fe' assoggettare alla predestinazione ed alla necessità; proclamò la proposizione: *Iddio opera ogni cosa*, qual dogma essenziale nel cristianesimo, poichè, a suo dire, simile teoria umilia opportunamente la saggezza e la prudenza umana. Nè il nostro riformatore si arrestò qui. Cento volte egli ripetè, che la parola *libertà* era

quae in virtute et probitate consistit, a nobis quoque, Deo adjuvante; perficitur », e poco dopo: « Ex his igitur tot Patrum testimoniis cogimur admittere, non esse omnino idem imaginem et similitudinem, sed imaginem ad naturam, similitudinem ad virtutes pertinere ». Quand' anche tale distinzione non potesse essere appoggiata sulle parole della Genesi, essa non sarebbe per questo meno solida; avendo pur essa un valore indipendente da ogni biblica interpretazione.

(1) Lutero, *de Servo arbitrio*, adv. Erasm. Roterod. Opp. ed. lat. Jen. tom. III, p. 170: « Est itaque et hoc inprimis necessarium et salutare Christianos nosse, quod Deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et providet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium. Ideo qui liberum arbitrium volunt assertum, debent hoc fulmen vel negare vel dissimulare, aut alia ratione a se abigere », pagina 171. « Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia quae facimus, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri et fiant, et ita etiam contingenter nobis fiant, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si voluntatem Dei spectes », pag. 177. Alterum paradoxon: « Quidquid fit a nobis, non libero arbitrio, sed mera necessitate fieri ». Ed alla pag. 238 con queste parole pon termine al suo libro: « Ego vero hoc libro non contuli, sed asserui et assero, ac penes nullum volo esse judicium: sed omnibus suadeo, ut praestent obsequium » L' opera della Concordia II *de libero arb.* p. 639, conferma il citato libro del riformatore, quanto in particolare riguarda *de absoluta necessitate contra omnes sinistras suspiciones et corruptelas*, e finisce dicendo: « Ea hic repetita esse volumus, et ut diligenter legantur et expetantur omnes hortamur ».

estranea alla Scrittura, e che devesi perciò rigettare da qualsiasi uomo sensato. Fu la filosofia, egli aggiunge, che l'introdusse nella Chiesa in un col funesto termine di ragione. A suo giudizio fu grave delitto dei lettori di teologia del Medio Evo, l'aver così consolidato fra i cristiani il dogma della libertà, da non potersi che con istento rimuovere da questo errore (1). In seguito alla citata imputazione ei non ha difficoltà di chiamarli sofisti, teologastri. Più tardi però, quando l'esperienza, la riflessione, e segnatamente la lotta coi cattolici, gli ebbero posto sott' occhi l'immenso abisso nel quale una simile dottrina precipiterebbe infallantemente la Chiesa sua, allora egli abbandonò i suoi primi sentimenti, che anzi si risolvette a combatterli (2).

Riguardo a Lutero, non sappiamo s'egli siasi mai ritrattato, ed il Libro della Concordia conferma espressamente il suo scritto contro Erasmo. Questa dottrina è addivenuta della più alta importanza ; e per quanto Melantone stesso ce ne assicura, la sua influenza penetra tutto il sistema luterano (3).

Intorno alla condizione in cui venne creato il corpo dell'uomo, i simboli luterani sono d'accordo colla dottrina cattolica. E se espressamente non dichiarano che Adamo non fosse sottoposto alla morte, ciò deriva dal non esistere su tale articolo alcuna discrepanza (4).

(1) Melantone *Loc. theolog.* ed. Aug. 1821: « Sensim irrepsit Philosophia in Christianismum et receptum est impium de libero arbitrio dogma. — Usurpata est vox liberi arbitrii, a divinis litteris, a sensu et judicio spiritus alienissima... additum est e Platonis philosophia *vocabulum rationis aeque perniciosissimum* », p. 10. « In quaestionem vocatur, sitne libera voluntas et quatenus libera sit? Respons. quandoquidem omnia quae eveniunt, *necessario* juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas » p. 12.

(2) Cosa veramente rimarchevole! Nell' edizione dei *Luoghi teologici*, posteriori al 1535, Melantone rimprovera agli scolastici d'aver insegnato l'assoluta necessità ; mentre che nelle anteriori edizioni li aveva accusati d'avere spinto l'audacia fino a sostenere la libertà. « Et quod asperior paulo sententia de praedestinatione vulgo videtur : debemus illi impiae sophistarum theologiae, quae inculcavit nobis contingentiam et libertatem voluntatis nostrae, ut a veritate scripturae molliculae aures abhorreant ». Così trovasi scritto nella prima edizione, mentre altrimenti ragiona in quelle pubblicate dal 1535 al 1543, colla seguente espressione : « *Valla et plerique alii* non recte detrahunt voluntati hominis libertatem ». Quali sono però questi *plerique?* e nell' opere de' riformatori un gran numero si annoverano di simili licenze. Nelle edizioni poi comparse dopo il 1543, Melantone fa derivare tale dottrina dagli stoici : *Haec imaginatio orta est de stoicis disputationibus*, ec. E si può mai vedere maggior contraddizione?

(3) Melant. *Loc. theol.*, ed. August. 1821, p. 13: « In omnes disputationis nostrae partes incidet ».

(4) Cf. Gherardi, *Loc. theol.*, t. IV, p. 268 (loc. IX, c. IV, § 99).

§ III.

Dottrina dei riformati sullo stato primitivo dell'uomo.

In questa dottrina sullo stato spiritnale dell'nomo *paradisale*, Calvino si mette in opposiziono tanto coi cattolici, perchè concepisce simile condizione indipendentemente da ogni virtù soprannaturale, quanto coi luterani, insegnando formalmente che l'uomo primitivo era ornato della libertà (1). Quanto al resto gli scritti di Calvino non contengono sul proposto soggetto niuna dottrina differenziale, locchè si dica anche dei simboli riformati (2). Da ultimo, quanto ai deplorabili effetti della prima colpa sul primo nostro progenitore e su tutta la sua discendenza, tanto Calvino quanto i simboli riformati per la maggior parte insegnano essere la morte la conseguenza del peccato (3).

Ma come potè accordare la libertà al primo uomo quel Calvino che ebbe comuni con Zuinglio i sentimenti di Lutero, insegnando tutto derivare da divina necessità, fino a spinger tal dottrina sino alle ultime sue conseguenze? E per vero egli rimarca, sentendo una tale contraddizione, non essere qui il luogo di esaminare il gran mistero della divina predestinazione, imperocchè si tratta, egli dice, della condizione primitiva dell'uomo, e non già di quanto ha potuto o no accadere (4). Ma chi non vede quanto cotesta osservazione è ben lontana dallo

(1) Calvin. *Instit.* l. I, c. 15, § 8. p. 53, ed. Gen. 1559: « Animam hominis Deus mente instruxit, qua bonum a malo, justum ab injusto disceneret; ac quid sequendum vel fugiendum sit praeunte rationis luce videret; undo partem hanc directricem τό ἡγημονικόν dixerunt Philosophi. Huic adjunxit voluntatem, penes quam est electio. His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, judicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus transcenderont usque ad Deum ad aeternam felicitatem. In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellot adipisci posset aeternam vitam ».

(2) Elvez. I, c. VII. (*Corpus libr. Symbol. eccles. reform.*. ed Augusti. 1817), p. 16, II, p. 95, III, p. 103. Allorchè tali simboli, ad eccezione del primo, non fanno cenno della libertà, dichiarano però che l'uomo fu creato ad immagine di Dio. La *Confess. Scol.* art. II, luogo citato, p. 145. Che se il simbolo dei riformati belgici accorda la libertà all'uomo primitivo, le confessioni però gallicana ed angla osservano il silenzio su questa questione, differenza assai facile a spiegarsi.

(3) Elvez. I, c. VIII (*Corpus libr. Symbol. eccles. reform.* ed. August. 1817), p. 17. Belg. c. XIV, p. 178: « Quo (peccato) se morti corporali et spirituali obnoxium reddidit ».

(4) Calvino, *Instit.* l. I, c. 15, § 8: « Hic enim intempestive quaestio ingeritur de occulta praedestinatione Dei: quia non agitur, quid *accidere* potuerit, necne, sed qualis fuerit hominis natura ».

sciogliere la difficoltà? Infatti, come potrebbe Calvino sostenere anche separatamente due dottrine, l'una delle quali attribuisce tutto il potere alla necessità ed agli eterni decreti della predestinazione, l'altra accorda il libero arbitrio all'uomo ancora innocente? Queste due dottrine non sono elleno già forse strettamente collegate tra loro? Coll'ammetterne una non è mestieri l'altra rigettare necessariamente? a meno che non si annetta alla parola *libertà* un'idea che non avrebbe nulla di comune coll'umana facoltà sotto questo nome conosciuta. Ora è appunto ciò che accadde; essendo che all'esempio di Lutero (1). Calvino oppone alla libertà la coazione esteriore, e non già la necessità propriamente detta. Con ischietta sincerità Melantone al contrario, riconosciuta l'affinità d'ambedue le quistioni, opinava dovessero congiungersi strettamente fra loro e svolgersi nel medesimo tempo (2). Ma noi vedremo inoltre che, secondo Calvino, la caduta originale era stata preordinata da tutta l'eternità; e questa dottrina rovescia la proposizione: *il primo uomo fu creato libero*, ossia ha potuto non peccare. Da qui nascono appunto le contraddizioni che s'incontrano nei simboli riformati, attribuendo gli uni la libertà all'uomo ancora innocente; mentre gli altri, in questa parte più coerenti espressamente gliela ricusano.

Finalmente, su quali prove interne Calvino rigetta la libertà umana? Tale è la questione sovra di cui dobbiamo ancor noi interessarci: questo esame spanderà molta luce sul nostro soggetto, o ci persuaderà d'altra parte che sotto tutti i rapporti la necessità del riformatore non deve essere confusa col *fatum* dei pagani (3). La dottriua della *non libertà*, diceva Melantone, è as-

(1) Lutero, *de Servo arbitrio ad Erasm. Roterod.*, l. I, p. 171: « Optarim sane aliud melius vocabulum dari in hac disputatione, quam hoc. Necessitas, quod non recte dicitur, neque de divina, neque de humana voluntate; est enim nimis ingratae et incongruae significationis pro hoc loco, quamdam velut coactionem, et omnino id quod contrarium est voluntati, ingerens intellectui. Cum tamen non hoc velit causa ista quae agitur; voluntas enim, sive divina sive humana, nulla coactione, sed mera lubentia vel cupiditate quasi vero libera, facit quod facit, sive bonum sive malum. Sed tamen immutabilis et infallibilis est voluntas Dei, quae nostram voluntatem mutabilem gubernat, ut canit Boetius, *stabilisque manens das cuncta moveri* ». Ed egli è al torto che Lutero cita Manlio Torquato Boezio, mentre giammai costui ha insegnato la necessità di tutte le cose.

(2) Melantone, *Loc. theol.*, p. 13: « Sed ineptus videar, qui statim initio operis de asperrimo loco, de praedestinatione disseram. Quanquam quid attinet in compendio, primo an postremo loco id agam, *quod in omnes disputationis nostrae partes incidat?* »

(3) Lo stesso Calvino fa rimarcare tal differenza, egli dice, Calv. *Instit. rel. Christ.* l. I. c. 16, n. 8: « Non enim cum Stoicis necessitatem comminiscimur ex perpetuo causarum nexu et implicita quadam serie, quae in natura continetur: sed Deum constituimus arbitrum ac moderatorem omnium, qui

sai opportuna a reprimere la superbia dell' uomo (1). Ed ecco, tolta ogni violenta declamazione, la sola prova da lui addotta in favore della sua opinione. A detta invece di Calvino, la credenza che Dio non solamente governi con infinita sapienza il tutto, che non solamente egli assegni ad ogni ente il posto da occupare, ma che anzi nulla avvenga se non per ordine speciale della suprema Provvidenza *(destinante Deo)*; tal credenza, secondo Calvino, racchiude le più soavi consolazioni, poichè l' uomo si trova allora tra le mani di un padre saggio, onnipossente ed infinitamente misericordioso (2). Quindi, non bastandogli che Iddio ogni cosa disponga, anche il male medesimo, a pro di chi lo serve, crede non potersi sufficientemente determinare l'idea della prescienza divina, nè abbastanza assicurare la salvezza degli eletti, se non asserendo che Dio stesso dirige su di loro i colpi dell' inimico. Del resto anche parecchi simboli riformati hanno preso in prestito tali prove da Calvino; ma sempre le riportano con molti correttivi, nel commendevole timore di riprodurne la dottrina con quanto troppo manifestamente riunisce di assurdo (3). Ma Calvino ed il discepolo di lui, Teodoro Beza (4) difesero tali errori in tutta la loro deformità, nè temettero di svolgerne am-

pro sua sapientia, ab ultima aeternitate decrevit quod facturus esset, et nunc sua potentia, quod decrevit, exequitur ». Siccome la dottrina di Calvino era stata accusata di fatalismo da un professore luterano di Eidelberga, Beza pubblicò in difesa del suo predecessore uno scritto intitolato: *Abstersio calumniar. quibus aspersus est Joann. Calv. a Tillemano Hessusio*, p. 208 e seg.

(1) Melantone l. c.: « Multum enim omnino refert ad premendam damnandamque humanae rationis tum sapientiam, tum prudentiam, constanter credere, quod a Deo fiant omnia ».

(2) Calvino *Institut. rel. Christ.* l. I, c. 17, § 3. Del resto Lutero, *de Servo arbitrio*, Opp. tom. III. p. 171, b., gli aveva già additato il cammino: « Ultra dico, non modo quam ista sint vera, de quo infra latius ex Scripturis dicetur, verum etiam quam religiosum, pium et necessarium sit, ea nosse, his enim ignoratis, neque fides, neque ullus Dei cultus consistere potest. Nam hoc esset vere Deum ignorare, cum qua ignorantia salus stare nequit, ut notum est. Si enim dubitas, aut contemnis nosse, quod Deus omnia, non contingenter, sed necessario et immutabiliter praesciat et velit, quomodo poteris ejus promissionibus credere, certo fidere, ac niti? Cum enim promittit, certum oportet te esse, quod, sciat, possit et velit praestare quod promittit; alioquin eum non veracem, nec fidelem aestimabis, quae est incredulitas et summa impietas et negatio Dei altissimi ».

(3) Confess. Belgic., c. XIII, in *August. Corp. libror. Symb. eccles. reform.*, p. 177 e seg.

(4) Teodoro Beza, *Quaest. et resp. christian. lib.*, ed. quart., 1573 (il luogo ove venne alla luce questo libro fu già indicato), pag. 105: « Quaeso, expone, quid providentiam appellas? Resp. Sic appello non illam modo vim inenarrabilem, qua fit, ut Deus omnia ab aeterno prospexerit, omnibusque futuris sapientissime providerit, sed imprimis decretum illud aeternum Dei sapientissimi simul et potentissimi, ex quo quicquid fuit, fuit: quicquid est, est: et quicquid futurum est, erit, prout ipsi ab aeterno decernere libuit ».

piamente le conseguenze, dimodochè, malgrado tutta la loro eloquenza e tutte le dialettiche sottigliezze, giammai non riuscirono a dissuadere una quantità di persone che essi non attribuissero all'Essere Supremo l'origine del male. Facciamoci frattanto ancor noi ad esaminare più addentro la presente controversia.

§ IV.

Della causa del mal morale.

In tutti i lavori dogmatici o polemici dei secoli XVI e XVII, in quelli di Bellarmino, di Beccano, di Chemnitz, di Gerhad, ec., e perfino in molti scritti simbolici il lettore riscontra un lungo articolo avente l'egual titolo che il nostro paragrafo. Nella guisa medesima che nel secondo e nel terzo secolo della Chiesa nessun autore ecclesiastico poteva trattenersi sulle vicissitudini cristiane de' suoi tempi senza entrare in questa stessa questione *dell'origine del male*, venne essa ne' tempi ora decorsi nuovamente con tutto il calore agitata; e noi vedremo fra poco non potersi approfondire il protestantismo, nè formare una giusta idea della controversia fra i due campi, se non dopo aver maturatamente ponderate le diverse risposte datesi a tal questione.

Fino dai primi tempi della riforma, nulla più eccitò l'indegnazione dei cattolici contro i suoi autori che la loro dottrina sui rapporti del mal morale con Dio. È appunto per questo che la Chiesa definì di nuovo, nel modo il più esplicito ed assoluto, che l'uomo venne creato fornito di libertà, affinchè la colpa del male dovesse cadere intieramente e senza restrizioni sovra di lui. Dacchè Lutero, Melantone, Zuinglio e Calvino ebbero negato il libero arbitrio, non si dovette forse temere ch' essi non fossero condotti dalla forza delle conseguenze ad oscurare il dogma d'un Dio infinitamente santo, ed a collocare l'uomo, anche il più empio, fuori d'ogni responsabilità?

Infatti nel suo commentario alla lettera ai Romani, edizione del 1525, Melantone spinge la temerità fino ad asserire che Dio opera tutte cose, il male come il bene, ch' egli è l' autore tanto dell' adulterio di Davide e del tradimento di Giuda, come della conversione di S. Paolo. Ora dov'è quell'uomo così ingiusto da ardir paragonare questo solo errore a tutti quelli che furono giammai rinfacciati alla Chiesa? Eppure Martino Chemnitz imprende a scusare Melantone (egli è a Chemnitz che noi

dobbiamo que' piccoli squarci che dovremo citare, mentre nel commentario di Melantone più tardi vennero soppressi (1), ed ecco come lo difende. In una materia così difficile ed intricata, egli dice, non potè dapprincipio trattarsi tutto con ordine e precisione, tanto più che la dottrina sulla libertà era stata spinta tropp'oltre dai cattolici. Singolare apologia davvero! Quasi che avanti il secolo XVI la questione *sull'origine del male* non avesse provocata l'attenzione dei cattolici; quasi che la Scrittura lasciasse il menomo dubbio su tal questione; quasi che ella non fosse già stata formalmente definita dalla Chiesa nel secondo e nel terzo secolo. Del resto Melantone qui non fa che riprodurre la dottrina di Lutero, come si rileva dagli scritti di quest'ultimo contro di Erasmo. Quest'asserzione di Melantone ebbe poi specialmente di mira il Concilio di Trento quando fulminò d' anatema coloro che asseriscono Dio operar tutte cose, sì il male come il bene, nè esser dato all'uomo astenersi dal peccato (2).

Tuttavia di mano in mano che le idee sulla libertà si dilucidavano nei sassoni riformatori e specialmente in Melantone, noi non li veggiamo più rifondere su Dio la causa del male. Melantone ebbe anche coraggio di rivocare nella Confessione di Augusta i suoi primi errori in discorso (3), ed i simboli luterani redatti posteriormente consuonano con questa correzione (4).

I riformatori elvetici all' opposto vollero ostinatamente aderire alle loro false opinioni.

L'importanza del soggetto richiede che noi presentiamo la loro dottrina con alquante particolarità. Nel suo scritto sulla *Provvidenza*, indiritto al langravio Filippo di Assia nel 1530,

(1) Martino Chemnitz, *Loc. theol.* ed. Leyser, 1615, P. I, p. 173. Ecco le parole di Melautone: « Haec sit certa sententia, a Deo fieri omnia, tam bona, quam mala. — Nos dicimus, non solum permittere Deum creaturis ut operentur, sed ipsum omnia proprie agere, ut sicut fatentur, proprium Dei opus fuisse Pauli vocationem, ita fateantur, opera Dei propria esse, sive quae media vocantur, ut comedere, sive quae mala sunt, ut Davidis adulterium; constat enim Deum omnia facere, non permissive, sed potenter, i. e. ut sit ejus proprium opus Judae proditio, sicut Pauli vocatio ».

(2) Sess. VI, can. VI: « Si quis dixeril non esse in potestate hominis, vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie, et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli, anathema sit ».

(3) Art. XIX, p. 81 « De causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae, non adjuvante Deo, avertit se a Deo, sicut Christus ait (Joan. 8, 44): *Cum loquitur mendacium, ex se ipso loquitur* ».

(4) *Solid. Declar.* I, § 5, p. 613: « Hoc extra controversiam est positum, quod Deus non sit causa, creator vel auctor peccati, sed quod opera et machinationibus Satanae, per unum hominem (quod est diaboli) in mundum sit introductum ».

Zuinglio afferma che Dio è l'autore del peccato, che egli eccita e trascina l'uomo al male, e servesi delle creature per operare l'ingiustizia (1). Calvino egualmente le centinaia di volte ripete, che l'uomo opera per impulso di Dio, quanto non gli è permesso di fare; che il suo cuore si volge al male mercè divina ispirazione, che l'uomo vi cade perchè Dio lo ha così ordinato (2). Questa dottrina è orribile, senza dubbio; ebbene! Teodoro Beza trasse da questi principî delle conseguenze ancora più abbominevoli. Egli, divenuto l'oracolo dei riformati, dopo la morte di Calvino, non ebbe abbastanza di ripetere che Dio eccita e spinge al peccato; ma aggiunse aver Dio creata una parte degli uomini pel solo fine di servirsene per commettere il male (3).

Le prove sulle quali s'appoggiano i pretesi riformatori sono ben degne di una simile dottrina. Per provare che ad onta di tutta la forza con cui Dio spinge l'uomo al male, non è già Dio, ma solo l'uomo che pecca, Zuinglio dice: « Iddio, il giusto per eccellenza, non è soggetto a legge veruna; mentre è scritto che *la legge non è stata data al giusto*. Allorquando adunque Iddio fa prevaricatore un angelo o l'uomo *(cum transgressorem facit)*, non è già Dio che viola la legge, ma la creatura; poichè ella sola ne è obbligata all'osservanza (4). » Ora certa-

(1) Zuinglio *de Providentia*, c. VI, Opp., tom. I (senza indicazione nè di luogo nè di data) a carte 365 b: « Unum igitur atque idem facinus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei est auctoris, motoris, impulsoris, opus est, crimen non est; quantum autem hominis est; crimen ac scelus est », pag. 366, a: « Cum movet (Deus) ad opus aliquod, quod perficienti instrumento fraudi est, sibi tamen non est, ipse enim libere movet, neque instrumento facit injuriam, cum omnia sunt magis sua, quam cujusque artificis sua istrumenta, quibus non facit injuriam, si nunc limam in malleum, et contra malleum in limam convertat. Movet ergo latronem ad occidendum innocentem, etiamsi imparatum ad mortem ».

(2) Calvino *Instit.*, 4, l. c. 18, § 2: « Homo justo Dei impulsu agit, quod sibi non licet », C. III, c. 23, § 8: « Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante ». Per questa dottrina, Calvino si trovò in una strana posizione; imperocchè, sebbene egli la riguardasse siccome fondata a solide prove, ed utile nella pratica, egli non potè soffrire che se ne deducessero tutte le conseguenze. Quindi si avrà giammai forse letto uno scritto concepito in termini più grossolani e disconvenevoli, della sua risposta ad un sapiente teologo anonimo, il quale in quattordici tesi aveva esposta e dappoi confutata la dottrina del riformatore sull'origine del male. Questo lavoro in risposta si intitola: *Calumniae nebulonis cujusdam*, ec.; *Joannis Calvini ad easdem responsio*, Ginevra, 1558. Calvino dà fine alla sua difesa con queste parole: « Compescat te Deus, Satan. Amen ».

(3) Beza Aphorism. XXII: « Sic autem agit (Deus) per illa instrumenta, ut non tantum sinat illa agere, nec tantum moderetur eventum, sed etiam incitet, impellat, moveat, regat, atque adeo, quod omnium est maximum, *et creat, ut per illa agat, quod constituit* ».

(4) Zuinglio *de Providentia*, c. V: « Cum igitur Angelum transgressorem facit, et hominem, etc. » C. VI, p. 365 b.: « Quantum enim Deus facit, non

mente nulla si può immaginare di più meschino di cotesto ragionamento; imperocchè, secondo il senso di questo stesso passo scritturale, *il giusto serve a sè medesimo di legge vivente*, e ne consegue soltanto ch' egli non è soggetto ad un precetto puramente esteriore, poichè porta nel suo cuore la norma delle sue azioni alla quale costantemente obbedisce. In questo sistema che ne avviene della sapienza e santità di Dio, di cui la legge morale altro non è che una emanazione? E la legge morale, anch'essa, che cosa è in fin dei conti allora se non un precetto arbitrario ed accidentale (1), per grandi che sieno gli elogi a lei con larga mano profusi dal riformatore di Zurigo? Zuinglio intacca la differenza tra il bene ed il male, il giusto e l' ingiusto; ed anche quando mostra di parlarne, non ha la menoma idea delle sante leggi moderatrici dell' ordine morale.

Per tutte queste ragioni Zuinglio non s'accorge che se Dio porta l' uomo a violare la legge dataci da lui, egli si contraddice da sè stesso, manomettendo i suoi attributi essenziali, e così si annichila l'idea di Dio. Tale insegnamento non può esercitare sulla moralità dell' uomo che una funestissima influenza, e ciò venne rinfacciato anche a Calvino in termini assai risentiti (2).

est peccatum, quia non est contra legem; illi enim non est lex posita, utpote justo, nam justis non ponitur lex juxta Pauli sententiam. Unum igitur atque idem facinus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei est auctoris, motoris ac impulsoris, opus est, crimen non est; quantum autem hominis est, crimen est ac scelus est. Ille enim lege non tenetur, hic autem lege etiam damnatur ».

(1) Zuinglio *de Provid.*, c. V, l. I, p. 364 b.: « Duobus exemplis id fiet lucuientius: Habet pater familiae leges quasdam domesticas, quibus liberos a deliciis ac desidia avocet. Lecythum meliis qui tetigerit, vapulato. Calceum qui non recte induxerit, aut inductum passim exuerit ac dimiserit; discalceatus incedito, et similes. Jam si mater familiae aut aduiti liberi mei non tantum attrectaverint, sed etiam insumpserint, non continuo vapulant, non enim tenentur lege. Sed pueri vapulant, si tetigerint, illis enim data est lex. Taurus si totum armentum ineat et impleat, laudi est. Herus tauri, si unam modo praeter uxorem agnoscat, reus fit adulterii. Causa est, quia huic lex est posita, ne adulterium admittat. Illum nulla lex coercet. Ut breviter, verissime, sicut omnia Paulus, summam hujus fundamenti pronuntiaverit, ubi non est lex, ibi non est praevaricatio. Deo velut patri familiae non est lex posita, idcirco nec peccat, *dum hoc ipsum agit in homine*, quod homini peccatum est, sibi vero non est ».

(2) *Calumniae nebul.* Calv. resp., p. 19, « Haec sunt Calvine, quae adversarii tui de doctrina tua perhibent, admonentque homines, ut de doctrina ista ex fructu judicent. Dicunt autem te et tuos discipulos ferre multos fructus Dei tui: esse enim plerosque litigatores, vindictae cupidos, injuriae tenaces et memores, caeterisque vitiis, quae Deus suggerit, praeditos .... Jam vero doctrina Christi, qui credebant, reddebantur meliores, sed tua doctrina ajunt homines manifeste fieri deteriores. Praeterea quum dicitis, vos habere sanam doctrinam, respondent, non esse vobis credendum. Si enim Deus vester saepissi-

Zuinglio dice inoltre, per giustificare la sua miserabile dottrina, che Iddio vien sempre diretto da un' intenzion pura, e che il fine giustifica i mezzi. Istituendo dappoi un paragone de' più sconci, aggiunge una stranissima contraddizione con cinismo di linguaggio che la medesima nostra favella sdegna riprodurre (De Provid. c. V), *Adulterium David, quod ad auctorum Deum pertinet, non magis est Deo peccatum, quam cum taurus totum armentum inscendit et implet ! !* E che, sarebbe egli l' uomo un animale? Potrebbe consumare l' adulterio a cui Dio lo sospinge senza violare le leggi stesse di sua natura? Ed il fallo non verrebb' egli forse a ricadere sovra lo stesso Iddio?

Ecco del resto il pensiero del ristauratore dell' Evangelo: Dio non operò immediatamente che sopra i sensi di Davide, i quali trascinarono per una forza preponderante l' assentimento di sua volontà. Così, poichè Iddio non esercitò alcuna influenza diretta sulla volontà del profeta, non operò in lui il male; egli pose dunque un atto puramente esteriore, indifferente di sua natura; atto che nell' adulterio è il medesimo che nell' unione coniugale. Ma io domanderò qual differenza possa esservi tra quest' atto di Dio e le tentazioni di Satana?

Ora per ritornare a quest' idea esposta da Zuinglio, che Dio col trascinare l' uomo al male si proponga sempre un buon fine, noi la vediamo ancora comune a Calvino e Beza; se non che questi ultimi la seppero presentare con maggior forza. Appunto ora ne rimane di esporre il loro sentimento. Calvino protesta che la dottrina, *Dio determina l' uomo al male e lo spinge al peccato*, è irreconciliabile colla volontà di Dio tal quale noi la conosciamo (1). Egli cerca adunque, ad imitazione di Lutero, nei suoi scritti contro di Erasmo, d' appoggiarsi sovra una volontà nascosta della Provvidenza; volontà che giustifica le disposizioni di Dio, benchè noi non ne possiamo penetrare la giustizia.

Egli è per tal mezzo che Calvino nelle sue Istituzioni procura ordinariamente togliersi d' impaccio. Ma nella sua Istruzione contro i Libertini (una setta al cui nascimento diedero occasione le dottrine di Zuinglio e di Calvino; essa negava esservi pel cristiano differenza fra il bene e il male, e collocava la redenzione appunto in questa cognizione, a noi recata da Cri-

me aliud cogitat et vult, metuendum esse, ne vos Deum vestrum imitantes, idem faciatis, atque homines decipiatis ».

(1) Calvino *Institut.* l. III, c. 23, § 9: « Nos vero inde negamus rite excusari (homines): quandoquidem Dei ordinationi, qua se exitio destinatos queruntur, sua constet aequitas, nobis quidem incognita, sed illi certissima ».

sto, della niuna distinzione fra l' uno e l' altro), fa altresì rimarcare l'immensa differenza che passa tra la cooperazione di Dio e quella del malvagio, ad una sola e medesima azione: « Dio, dic' egli, opera a fine di esercitare la giustizia; laddove il malvagio è trascinato dall' avarizia, dall' invidia, » ec., (1). Così quando Iddio spinge taluno, per esempio, all' omicidio, lo fa per l' intenzione di punire il colpevole. Ora l'idea di Dio giustifica ella l'impiego di simili mezzi? Se gli uomini imitassero questa condotta della Provvidenza, ogni virtù, ogni giustizia non sarebbe forse sbandita dal mondo? Del resto noi siamo ancora, come chiaro si scorge, al punto della caduta del genere umano, e qui ancora si offre la questione, qual parte vi ebbe Iddio? Calvino certamente era d' avviso di non attribuirla alla libertà umana; e rimanendo fedele a' suoi principii, stabilisce che Dio aveva fin ab eterno così ordinato e risoluto (2).

Noi rinveniamo questi mostruosi errori ancora più sviluppati negli scritti di Beza, di cui ecco in brevi cenni, il modo di ragionare. Dio voleva manifestare la sua giustizia e la sua misericordia. Adamo fu creato da Dio giusto e santo, chè nulla di impuro può uscire dalle mani del Creatore. Ora come mai avrebbe Iddio potuto esercitare la sua misericordia, il cui solo ogget-

(1) Calvino, *Instructio advers. libertinos*, c. 14. (Nella collezione: *Joann. Calvini opuscula omnia in unum volumen collecta*, Ginevra, 1552, pagina 528): « Altera exceptio, cujus infelices isti nullam habent rationem, haec est: magnam esse differentiam inter opus Dei, et opus impii, cum eo Deus vice instrumenti utitur. Impius enim sua avaritia, aut ambitione, aut invidia, aut crudelitate incitatur ad facinus suum, nec alium finem spectat. Ideo ex radice illa, id est, ex animi affectione et fine, quem spectat, opus qualitatem sumit, et merito malum judicatur. Sed Deus respectum omnino contrarium habet: nempe ut justitiam exerceat ad conservandos bonos, etc. » Cf. *de aeterna praed.* (*Opuscula* l. I, p. 946). « Turpi quidem et illiberali calumnia non gravant, qui Deum peccati auctorem fieri obtendunt, si omnium, quae aguntur, causa est ejus voluntas. Nam quod homo injuste perpetrat, vel ambitione, etc. » Beza, *Quaest. et respons.*, l. I, p. 113, distingue tra IN *aliquo agere*, et PER *aliquem agere*, di poi soggiunge: « Adjiciendum est, Deum agere quidem in bonis et per bonos: per malos vero agere et non in malis ». A Zuinglio, *de Provid.* c. V, p. 364, non porta invece alcuna difficoltà l' usare l' espressione *in aliquo agere*, anche per dinotare l' atto col quale Iddio opera il male.

(2) Calvino, *Instit.*, l. III, c. 23, § 4: « Nonne ad eam, quae pro damnationis causa obtenditur, corruptionem, Dei ordinatione praedestinati ante fuerant? Cum ergo in sua corruptione pereant, nihil aliud quam poenas luunt ejus calamitatis, in quam *ejus praedestinatione* lapsus est Adam; ac posteros praecipites secum traxit ». § 7: « Disertis verbis hoc extare negant (Sophistae sc. papistici) decretum fuisse a Deo, ut sua defectione periret Adam, quasi vero, ec. » § 8: « Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante ». Beza, *Quaest. et respons.*, p. 117, fa derivare il peccato originale da un *movimento spontaneo*, ossia da una tendenza all' uomo naturale. La conseguenza di ciò si è che Dio aveva talmente disposta la natura umana, che il peccato di cui aveva bisogno per arrivare al suo fine, doveva infallibilmente commettersi.

to è l'uomo peccatore? come mai avrebb' egli fatto mostra di sua giustizia se l'uomo non avesse peccato, e così meritata la divina vendetta? Abbisognava adunque che Iddio si aprisse una via per manifestare questi due attributi, e questa via si presentò colla caduta del primo uomo. Il fine propostosi da Dio è giusto e santo; lo sono per conseguenza anche i mezzi impiegati per giungervi (1).

Senonchè qui più non si tratta d'una semplice cooperazione all'atto esteriore; poichè Iddio, per esercitare la sua giustizia e misericordia, aveva bisogno dell'esistenza di una volontà perversa, senza di cui il peccato non è nemmeno possibile.

Fu dunque mestieri che Iddio, per raggiungere il suo scopo, inclinasse la volontà dell'uomo al male; cioè rinnegasse la sua propria santità per fare rifulgere la sua giustizia e misericordia. Quindi è che Beza non pose alcun dubbio che il primo

(1) Beza, *Abstars. calum. Heshus.*, adv. Calv. (formanti un solo volume con la *κρεωφαγία* sive *cyclops* Ginevra, 1561, p. 231): « Superest ut ostendamus, ita decretum esse a Deo Adami lapsum, ut tamen tota culpa penes Satanam et Adamum resideat. Hoc autem liquido apparebit, si, quaemadmodum paulo ante Calvinus nos monuit, diversa atque adeo penitus contraria Dei, Satanae, et hominis consilia, ac deinde etiam diversos agendi modos consideramus. Quid enim Deo propositum fuit, quum lapsum hominis ordinaret? nempe patefaciendae suae misericordiae in electis gratuito servandis, itemque justo suo judicio in reproborum damnanda malitia viam sibi aperire. Nam nisi sibi et posteris suis lapsus esset Adam, nec ulla extaret in hominibus miseria, cujus misereretur Deus in Filio suo, nec ulla malitia, quam condemnaret: ac proinde neque appareret ejus misericordia, neque etiam judicium. Hoc igitur quum molitur et exquitur Dominus, quis eum ullius injustitiae coarguerit? Quid autem moliebatur Satan, quamvis imprudens Dei consilio subserviret? Nempe quia Deum odit, et totus invidia exaestuat, inimicitias serere voluit inter Deum et hominem. Quid autem cogitant Adamus et Heva, simul atque se dociles Satanae discipulos praebuerunt? Nempe Deum ut invidum et mendacem coarguere et eo invito, sese in illius solio collocare ». Vedi in Zuinglio i germi e le idee fondamentali di questa dottrina. Del reato, siccome l'idea della giustizia e santità divina aveva gittate profonde radici negli spiriti, siccome d'altronde i cattolici credevano fermamente alle pene ed alle ricompense della futura vita, così coll'aiuto di simili sofismi, non si poteva pervertire il sentimento cristiano del popolo. Come eccellentemente dimostra l'anonimo venuto già altra volta in discorso: « Equidem favi ego aliquando doctrinae tuae, Calvine, eamque, quamvis non satis mihi perspicuam, defendi quod tantum tribuebam auctoritati tuae, ut vel contra cogitare putarem nefas: sed nunc auditis adversariorum argumentis, non habeo quod respondeam... *Nam tuae rationes sunt obscurae, et fere ejusmodi, ut statim deposito de manu libro excidant ex memoria, neque adversarios convincant. At adversariorum argumenta sunt aperta, acria et quae facile memoriae mandentur, et illiteratis, quales ferè erant, qui Christum sectabantur, percipiantur.* Hinc fit ut tui discipuli fere magis auctoritate tua nitantur, quam ratione. *Et quum adversarios vincere non possunt, habent eos pro haereticis et pertinacibus, et ab eorum consortio abstinent, et omnes ubique monent ut abstineant.* » Addiveniva dunque necessario il ricevere simili punti di dottrina come altrettanti articoli di fede calviniana.

uomo peccando non abbia soggiaciuto ad irresistibil decreto, poi distioguendo con Lutero e Calvino tra la necessità e la coazione, soggiunge : « Che Adamo non fu punto forzato al male ; che al contrario egli lo commise volontieri e con interno diletto (*spontaneo motu*, in opposizione al *libero et voluntario motu*); » ossia, che egli non avrebbe voluto punto astenersene, quand'anche l' avesse potuto (1). Ed ecco una causa più che bastevole ad esserne punito!

Ora egli è su qnesta misura che dobbiamo apprezzare i simboli riformati. Tutti altamente si fanno a proclamare non essere Iddio l' autore del male ; ma in quel senso medesimo in cui Zuinglio, Calvino e Beza (2) si provaoo di giustificare Dio medesimo dopo aver negato all' uomo la libertà.

CAPITOLO II.

Del peccato originale e delle sue conseguenze.

§ V.

Dottrina cattolica sul peccato originale.

Uno dei fenomeni più rimarchevoli nella storia delle controversie agitatesi nei tre ultimi secoli, si è che i riformatori, dopo aver sostenuto che il primo uomo, peccaodo, non fece che soccombere alla necessità, insegnano cionnonostante che quest'atto involontario eccitò tutta l' indegoazione del cielo, e provocò il più terribile dei castighi. Certamente ella nou è una leggiera intrapresa, il voler spiegare come idee così discordanti abbiano potuto associarsi in una medesima testa. Quando noi

(1) Beza, *Absters.* l. I : « Quaerenda est vitii origo in instrumentorum spontaneo motu, qua fit ut Deus juste decreverit, quod illi injuste fecerant, etc. » Beza si serve sovente di questa distinzione ; com. *Quaest. et resp.* l. i, p. 120.

(2) *Confess. Helv.* I, c. IX (ed. August. ; p. 19) : « Ergo quoad malum sive peccatum, homo non *coactus* vel a Deo, vel a diabolo, sed *sua sponte* malum fecit, et hac parte liberrimi est arbitrii », c. VIII, p. 18 : « Damnamus Praeterea Florinum et Blasium, contra quos et Irenaeus scripsit, et omnes, qui Deum faciunt auctorem peccati ». *Confess. Gallic.*, c. VIII, l. c. p. 113 : « Negamus tamen illum (Deum) esse auctorem mali, aut eorum, quae perperam fiunt, ullam culpam in ipsum transferri posse, quum ipsius voluntas sit summa et certissima omnis justitiae norma. Habet autem ipse admirabiles potius quam explicabiles rationes, ex quibus sic utitur diabolis omnibus, et peccantibus hominibus tanquam instrumentis, ut quicquid illi male agunt, id ipse sicut juste ordinavit, sic etiam in bonum convertat ». *La Confess. Belg.*, c. XIII, l. c. p. 177, si esprime nella medesima guisa.

diciamo i *riformatori*, impieghiamo a bella posta cotesta espressione generale; imperocchè Lutero e Melantone organizzarono anch'essi il loro sistema sul peccato originale, quando ambedue si trovavano ancora accalappiati in queste loro teorie, esposte nei paragrafi precedenti, le quali poi furono conseguentemente svolte solo da Zuinglio e Calvino in un coi loro seguaci. Come mai Adamo potè divenire l'obbietto di sì terribile collera se egli non fece che quanto era ineluttabilmente spinto a commettere? se l'atto da lui posto entrava nei decreti immutabili della Provvidenza (1)? Di qui, come si può francamente asserire, le assurdità, le contraddizioni di cui ribocca la dottrina protestante intorno alla caduta dell'uomo. Nell'esagerare oltre ogni confine gli effetti della macchia ereditaria, sembrano voler ravvivare nell'uomo il sentimento di sua colpabilità, quel sentimento ch'essi erano sul punto di distruggere facendo Dio autore del peccato. Ma con ciò essi non fecero che aggravare maggiormente il male; come lo vedremo nella seguente esposizione, riportando però in prima la dottrina del Concilio tridentino.

La dottrina della Chiesa cattolica sul peccato originale è semplicissima e può essere ridotta ai seguenti punti. In conseguenza del peccato l'uomo ha perduta la giustizia e la santità primitiva, si attirò per la sua disobbedienza lo sdegno e le vendette di Dio, fu degradato nel corpo e nell'anima ed assoggettato alla morte (2). Le quali funeste conseguenze del peccato sono trasmesse colla generazione a tutti i figli di Adamo; e quindi non v'ha niuno che possa compire un solo atto a Dio accettevole, neppure mediante l'aiuto della legge morale esteriore la più perfetta, neppure mediante quella che fu da Dio medesimo promulgata nell'antico patto; niuno che possa diventar giusto se non pei meriti di Gesù Cristo unico mediatore tra Iddio e l'uomo (3).

(1) Calvino (*Institut.* l. III, c. 1. § 4, a carte 77) dipinge con orribili tinte l'enormità del peccato originale: ma se l'uomo dovette necessariamente prevaricare, le parole del riformatore non ponno fare la minima impressione. Medesimamente il nostro dottore fa risaltare con maestria l'incredulità, l'ingratitudine e l'orgoglio di Adamo, ma, diciamolo ancora una volta, è un gran danno che egli fosse *necessitato* a perdere la fede, la riconoscenza e l'umiltà.

(2) Concil. Trid. sess. V, *decret. de peccat. orig.* « Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem . . . totumque Adam? . . secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anathema sit ».

(3) Luogo citato: « Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per

In fine la libertà, comecchè infiacchita dal peccato, non venne punto per questo distrutta (1), e per tal ragione tutte le azioni dell' uomo decaduto non sono già necessariamente peccato (2); quantunque per sè medesime elle non sieno nè perfette, nè a Dio aggradevoli. Tale è il dogma espressamente definito dalla Chiesa. Che poi l'uomo benchè caduto porti ancora in sè l'immagine di Dio (§ 1), è un'ovvia conseguenza di quanto fu detto (3).

Se al lettore delle definizioni tridentine sono presenti tutte le questioni che fino dai primordi del pelagianismo, ed anzi molto prima, furono proposte alla scienza teologica intorno all' oggetto qui disputato, sarà impossibile che sfugga alla sua attenzione come il Concilio trovasse opportuno di non toccare per nulla nelle sue definizioni buona parte di tali domande, e di tenersi così in una certa generalità a loro riguardo.

Diciamo *a loro riguardo*, poichè sovra l'oggetto in sè medesimo, considerato secondo la sacra Scrittura e la tradizione ecclesiastica, vi si diedero dichiarazioni assai precise e soddisfacenti. Essendosi però spinti i luterani alle più esiziali esagerazioni su questo punto di dottrina, ed essendosi nei primi anni della riforma alcuni teologi cattolici, per esempio Alberto Pighio, accostati fino all' estremo opposto (4), come perdonabilmente suole accadere nel confutare un altro estremo, le definizioni di Trento vennero dovunque assai pregiudicatamente ricevute dai prote-

meritum unius mediatori domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit sanguine suo, factus nobis justitia, sanctificatio et redemptio, anathema sit ».

(1) Concil. Trid. sess. VI, cap. V: « Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in ecclesiam, a. s. » cap. I: « Primum declarat sancta Synodus, ad justificationis doctrinam probe et sincere intelligendam, oportere, ut unusquisque agnoscat, et fateatur, quod cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, facti immundi, et, ut Apostolus inquit, natura filii irae . . . . usque adeo servi erant peccati, et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram legis Moysis, inde liberari, aut surgere possent, tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus scilicet attenuatum et inclinatum ».

(2) Luogo citato, c. VII: « Si quis dixerit opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, a. s. »

(3) Bellarmin. *De gratia primi hom.* c. II. « Imago ad naturam, similitudo ad virtutes pertinet: proinde Adam peccando non imaginem Dei, sed similitudinem perdidit ».

(4) A ciò allude Chemnitzio, *Examen Concil. Trid.*, edizione di Francoforte, 1599, P. I, pag. 168, ove esclama: *Ad perpetuam igitur rei memoriam notum sit toti orbi christiano*, ec. Il medesimo nei *Loc. theol.*, P. II, pag. 227, Gerhard nei *Loc. theolog.*, tom. IV, pag. 518 (loc. IX, § 58).

stanti, e con molta inconsideratezza e passione si diè loro la taccia di pelagiane.

Quanto alle discussioni tridentine, Payva *ab Andrada*, teologo portoghese, presente al Concilio, nel libro terzo della sua difesa del medesimo, riferisce, che appositamente non volle esso inoltrarsi in più strette definizioni; e Pallavicini dice che il Tridentino amò piuttosto di pronunciarsi negativamente; ad ogni modo però ei lo fece in modo così determinato, che gli errori allora ovvii circa queste dottrine furono come tali riprovati con chiarezza ed evidenza. Che se la Chiesa non può dare un concetto affatto preciso del peccato originale, è però sufficiente il determinare qual cosa esso non sia; ora di questo ell'è così capace, come colui che non avendo del cielo un'idea adequata, può però con certezza sostenere non essere una tela azzurra a spruzzi d'argento.

Racconta inoltre l'illustre storico, che i legati pontificii avevano fatti avvertiti i Padri di nulla definire intorno alla natura della *colpa* originale, varie qui essendo le opinioni dei dottori (poichè Scrittura e Tradizione non conducono a chiaro risultato), ed aggiunge, non essere già stato convocato il Concilio per giudicare di opinioni, ma per condannare errori. Ci accorgeremo bentosto quanto fosse acconcia questa sentenza (1).

Ora per far più davvicino conoscere in che fossero mai sempre concordi le scuole, ed in che no, soggiungeremo concisamente le sposizioni scolastiche del peccato originale, però solo in quanto il richiede la loro relazione cogli errori dei protestanti. Dimostrando noi la loro consonanza, ne risulterà che solo il più passionato pregiudizio potè osare di tacciare gli scolastici di superficialità pelagiana, come se cioè negassero il peccato originale, o per lo meno ne sconoscessero la gravezza. Nel determinare poi il punto ove essi prendono diverse direzioni, ci avvedremo di un confine posto da una mano superiore all'umano sapere. Che se i loro sforzi di allargar questi limiti andarono a vuoto, se essi nulla affatto rischiararono, o molto meno di quel che dovrebbero, è però sempre ingiusto il prendere quello solo che

(1) « Hic vero sdmonuerunt (Legati) ne quid certi statuerent de natura ipsa originalis culpae, de qua scholastici discordant : nec enim synodus collecta fuerat ad decidendas opiniones, sed ad errores recidendos ». E più sotto : « Quoties damnatur haeretici, optimum consilium est, magis generalia, quippe magis indubitata complecti, quod a synodo peractum est. Quoties in eosdem scriptis agitur, prudentis est, nullam ipsis ansam praeferre transferendae disputationis a re ipsa, quae certa est, ad modum, qui est incertus ».

veramente fu spiegato per tutto quello che a farsi comprensibile rimaneva.

« — Tutti coloro che sono figli di Adamo, dice S. Bonaventura, hanno una natura corrotta non solo per pena, ma bensì ancora per colpa. Questo dimostrano la mancauza della visione di Dio, il pudore che umilia la ragione, e la preponderanza della concupiscenza. Dal difetto della visione di Dio è ciò evidente, perchè ninno può essere defraudato dell'eterno bene, per la cui fruizione egli è creato, se non ha in sè qualche cosa, che indegno lo faccia di apparire alla presenza di Dio; ma cosa di tal fatta è solo il peccato.

« In quanto al secondo, niuno può arrossire di una cosa, che per natura gli è propria: ma non arrossisce ella la ragione di certi moti della carne? Anche questo accenna una colpa ereditaria. Similmente la preponderanza della concupiscenza è affatto certa: imperocchè solo allora havvi retto ordine dell'anima umana, se lo spirito a Dio, ed allo spirito la carne e le forze animali stanno soggette (1). Ma disordinata e per ciò ancor traviata è l'anima umana se ha luogo invece l'opposta relazione della medesima con Dio e colla sensualità. Che poi sia così veramente non solo l'insegna la fede, ma l'istessa filosofia ne conviene. La prepotenza dei perversi desiderii e la legge delle membra, cui ciascuno sente fin dalla culla, inceppa lo spirito e lo signoreggia. È dunque incontestabile che l'anima di ciascuno è pervertita fin dalla nascita; e se la retta costituzione dell'anima è la giustizia, la pervertita sarà la colpa; e se noi siam pervertiti fin dalla nascita, abbiamo pure fin dalla nascita una colpa.

« Di ciò chi mai dubita, se non colui che non conosce la forza della concupiscenza, nè sa in qual modo uno spirito razionale debba essere sommesso a Dio? Imperocchè egli è ben riconosciuto, che il nostro spirito non è in perfetta obbedienza a Dio, se non ama lui sopra tutto e per lui stesso. Ed è pur riconosciuto cho nello stato di natura corrotta niuno ama Dio sopra tutto

(1) Di qui puossi vedere che si debba pensare quando ai teologi avanti la riforma si oppone, che essi ammettono solo un *disordine* in cui l'anima cadde pel peccato d'origine! Così fu risposto al seguente passo di Duns Scoto da me citato (in l. II, sent, Dist. XXX, q. 2): « Deordinat autem peccatum originale totam animam: ergo si est aliqua una culpa, in illa potentia est, ad cujus deordinationem tota anima deordinatur. Illa sola est voluntas, quia ut ipsa ordinata ordinat alias, ita deordinata deordinat. » Ma per ben giudicare bisogna intendere il linguaggio degli scolastici, per il che richiedesi lo studio dei loro scritti.

e per lui stesso senza la grazia, anzi di necessità (1) viene egli superato dalla forza della concupiscenza in modo, ch' egli ama di più sè medesimo o qualche bene apparente. Così è dunque ogni anima peccatrice fin dalla nascita, perchè dessa è traviata e disordinata. Laonde, dice l'Apostolo nella persona della caduta umanità: *Veggo un'altra legge nelle mie membra, che si oppone alla legge della mia mente, e che mi fa schiavo della legge del peccato.* E quindi esclama: *Me infelice! Chi mi libererà da questo corpo di morte?* e risponde: *La grazia di Dio per Gesù Cristo.*

« Chi pone mente a questa legge delle membra ed alla nostra perversione in riguardo a Dio, certamente non negherà che l'uomo è in peccato fin dalla nascita, ed anzi arriverà a non esser maggiormente in dubbio del peccato originale che dell'attuale. Che se i filosofi ed alcuni fra gli eretici non lo riconobbero, ciò avvenne per non aver essi avuta alcuna idea dell'integrità e della rettitudine dell'anima, e di che forzá essa deve tendere a Dio. Tutta l'umana natura divenne dunque preda della corruzione, nel senso non solo d'esser soggetta ad una pena, ma anche d'essere divenuta realmente peccatrice (2). — Il peccato originale (prosegue questo gran maestro della Chiesa) potrebbe essere circoscritto come il difetto della giustizia originale, con cui in pari tempo si connette la perversione della natura e la mala concupiscenza ».

Udiamo ora San Tommaso d'Aquino, capo d'un'altra gran scuola del medio evo. Il peccato originale così viene da lui spiegato: « Siccome i contrarii hanno pure opposte cagioni, così dalla causa della giustizia originaria potrà argomentarsi alla causa del peccato originale, che n'è il contrapposto. Tutto l'ordine della primitiva rettitudine consisteva nell'essere la volontà dell'uomo obbediente a Dio, e questa obbedienza gli era a preferenza offerta dalla volontà, perchè ad essa spetta di muovere tutte le altre potenze dell'anima alla loro suprema destinazione.

« Dall'essersi pertanto la volontà via rivolta da Dio, seguì un disordinamento in tutte le altre facoltà dello spirito. Quindi la privazione della giustizia originale è nell'originale peccato il

(1) Non s'intenda avvenire ciò in ogni atto nè per una coazione che tolga la libertà; per non deviare dalla dottrina cattolica che condannò l'opinione, essere peccati tutte le opere degli infedeli (supposti privi della grazia), e che riconosce indebolitosi ed infermo il libero arbitrio dopo il peccato, ma non tolto ed estinto. V. Conc. di Trent. Sess. VI. Can. V. B.

(2) San Bonavent. ad l. II. sent. distinct. XXX, q. II, art. I. Opp. edit. Lugd. 1668, tom. VI, par. II, p. 373.

formale (il causale, determinante, essenziale), ed ogni altro disordine delle potenze dell' anima si ha come un che di materiale (come un determinato, una conseguenza, un' apparizione dell'essere). Questo disordine delle altre potenze dello spirito in ciò specialmente si manifesta, ch'esse in modo inverso si volgono ai beni mutabili, disordine che può essere espresso colla nota voce *concupiscenza*. Secondo il suo essere (*forma*) è dunque il peccato originale il difetto della giustizia primitiva, secondo la sua manifestazione (*materia*) è la mala concupiscenza (1) ».

Altrove dice pure: « Tutte le potenze dell' anima sono come deviate dalla loro prima direzione e scopo, e questo sovvertimento si chiama ferita della natura. V' hanno quattro facoltà dello spirito, che possono essere produttrici di virtù, cioè la ragione in cui la cognizione, la volontà in cui la rettitudine, l' *irascibilità* (la facoltà dei conati) in cui il coraggio, il desiderio in cui la moderazione. Ora in quanto la ragione è deviata dalla sua tendenza alla verità, ne risultò la ferita dell' ignoranza ; in quanto la volontà fu alienata dall' inclinazione al bene, ne venne la ferita della malvagità ; in quanto la facoltà di contendere fu stornata dal difficile, nacque la ferita della debolezza ; in quanto l' appetito fu rivolto dal suo scopo razionale al piacevole, ebbe origine la concupiscenza (2) ».

Come s. Bonaventura con patetica e piena eloquenza più in modo pratico, e s. Tommaso invece con scientifica esattezza e più sottil distinzione esponeva il peccato originale, così lo troviam pure spiegato in tutte le scuole prima della ribellione contro la Chiesa, talchè niuno che giudichi con sobrietà e discernimento, vi potrà scorgere neppure le più sfuggevoli orme di pelagianismo.

Se poi ci rivolgiamo alle discordanze degli scolastici, v'incontreremo le più gravi differenze nel rappresentar il modo e la guisa onde l'Adamo peccaminoso si trapianta nella sua posterità. Ora vuole innanzi tutto rimarcarsi che gli scolastici per ragioni di molto peso rigettarono come erronea l' opinione che le anime passino per generazione dai genitori ai figli (*traducianismus*), e tennero invece ferma, come l' unica, vera e giusta, la dottrina, che le anime vengono continuamente create da Dio (*creatianismus*).

Mentre però, giusta la prima ipotesi, è apparentemente facile a spiegarsi la trasmissione del peccato originale, secondo il principio che il generato è pari al genitore, che dunque da

(1) Thom. Aquin. I. p. secund. qu. 82, art. III.
(2) Thom. Aquin. I. I, q. 85, art. III.

peccatore solo può derivarne un altro, la dottrina della progressiva creazione delle anime presenta invece già a primo aspetto gravi difficoltà nella trattazione scientifica della nostra questione. Imperocchè, che accadde mai all'anima appena da Dio creata, e da lui costituita retta, pura ed incorrotta, perchè essa nell' istante di sua unione col corpo si trovi non solo spogliata dei doni soprannaturali, ma ancora nelle doti di natura così profondamente ferita, e gettata in sì spaventevole perversione in riguardo a Dio e verso sè stessa?

Grave tornava in ogni tempo ai dottori la confessione della propria ignoranza, ed all' aspettazione dei discepoli di comprendere ogni cosa sempre corrispose la pretensione dei maestri di far comprensibile il tutto. Si difende, è vero, la proposizione, che nella vera religione devono esistere de' misteri, cioè alcune cose incomprensibili; ben sarebbe però meglio proporre la tesi, che per noi, nel nostro stato attuale, la vera religione è in sè stessa un mistero, che dessa è anzi il mistero, e che per istretta conseguenza tutti i suoi singoli momenti offrono misteri. Il tutto è cinto da un sacro velo, quindi anche le parti; non questo o quello, ma il complesso è misterioso.

Intanto ci spinge però a tutto penetrare un indestruttibile istinto, quell' istinto medesimo che degenerato trae a negare ogni cosa incomprensibile. L'istinto a comprendere, e il fatto, che noi siamo circondati da mille incomprensibilità, accennano alla subentrata sovversione della nostra natura, alla ferita inflitta alla nostra ragione, ad una perduta contemplazione, e quindi ad un fortunoso passato, ma insieme ancora ad un felice avvenire, ad una visione, ch' è il nostro fine, che da lungi di nuovo c' invita, o per cui cerchiamo già ora in qualche modo un compenso.

Il desiderio di comprendere è un indizio, comunque tenue, che ancor vive in noi il seme della comprensione futura, ma profondamente nascosto; è una malleveria che certo verremo ad esserne a parte. Non può pertanto tale istinto giudicarsi incapace di ben ordinato sviluppo. Ma una piena soddisfazione qui, noi dobbiamo esservi preparati, egli nè trova nè si procura. Però questa tendenza a comprendere tanto connessa colla primitiva perturbazione della nostra natura, colla notte, che fin d' allora si distese sul nostro intelletto, aveva ella a palesarsi felice nel tentativo di rischiararla? Il dubbio è qui permesso. Chi infatti comprende il mal morale in sè medesimo? Chi ha giammai penetrato il profondo nesso fra il male morale e fisico? Chi ha investigato i legami dello spirito col corpo? Chi conosce i rapporti dei generi, e sa che sia la vita e la generazione?

Alcuni scolastici insegnarono che pel peccato di Adamo una qualità esiziale e pestifera si è insinuata nel corpo umano, la quale comunicata con la generazione, avvince l'anima nel momento ch'ella si unisce al corpo, la trae in basso fino a sè stessa, e le comunica la corruzione di quello. Prescindendo da ciò che l'esistenza di una *mala* qualità positiva è già un enigma, anzi neppure è immaginabile, questa spiegazione concepiva il mal morale materialissimamente; e mentre potrebbe essa forse offrire soddisfacenti conclusioni circa le infermità corporali e la morte, riguardo allo spirito dimostrossi affatto inattendibile.

E come infatti la trasmissione di tal veleno materiale potea introdurre nell'anima i germi di quanto mai costituisce l'amor proprio in tutta la più ampia estensione, cioè ribellione contro Dio, orgoglio ed invidia verso gli uomini, vanità e compiacenza di sè medesimo? Che se questo stato dello spirito così disordinato, questa costituzione morale così inferma si producesse per l'unione dell'anima col corpo, non dovrebbe egli riuscire assai difficile di mantener l'idea di un mal morale?

Questa teoria venne perciò rigettata dalla più parte degli scolastici, ed in sua vece si ammise, che anche l'uomo caduto, prescindendo dalla colpa originale, venga generato simile in tutto ad Adamo, considerato senza i doni soprannaturali, cioè tanto con ogni facoltà, potenza e proprietà naturale dell'uomo nel paradiso (terrestre), come senza nessuna qualità per sè malvagia. La contesa quindi fra la ragione e la sensualità trarre l'origine dall'esser l'uomo composto di due così diverse sostanze, per cui anche Adamo, senza il principio divino a lui impartito, che assoggettava la porzione inferiore alla più sublime, avrebbe pure di sua natura esperimentata a poco a poco questa lotta in sè medesimo (vedi § I) senza divenir perciò tantosto peccatore; tale essendo appunto la natura della sensualità, di non essere ragionevole. La predetta lotta non sarebbe stata che un successo naturale. La malizia di quello stato depravato, in cui ora l'uomo viene alla luce, doversi in ciò riporre, che egli meritossi in Adamo di venire spogliato dalla giustizia prodotta dalla grazia soprannaturale, di sentire cioè la ribellione della carne contro lo spirito. Quindi ciò che senza grazia sovrannaturale sarebbe stato natura, a motivo della perdita colpevole di questo dono esser pena in tutti i figli di Adamo (1).

Mentre però questa teoria nè spiega, nè può spiegare il pervertimento della volontà a noi innato, è altresì manca. In-

(1) Si ommette la nota dell'autore, in cui si contiene la sopra spiegata ipotesi nel testo latino del Bellarmino, *De gratia primi hom.*, c. V.

fatti ella parla solo di una lotta fra il principio razionale ed il sensuale, la quale senza il principio divino sarebbe subentrata come evento naturale: ma il punto in questione è invece tutt' altro; è di spiegare le ferite dello spirito, e soprattutto la corruzione della volontà. Lo spirito dell' uomo, per ciò solo ch'egli è un essere diverso da Dio, se si immagini come semplice essere finito, isolato, cioè senza grazia soprannaturale, si troverebbe egli già reo verso Dio? si troverebbe verso quanto v' ha di santo in quel rapporto in cui di presente egli nasce? Ma allora già in sè come essere finito sarebbe l' uomo inclinato alla colpa nè lo diverrebbe primamente solo per l' abuso di sua libertà (1).

Anzi al principio soprannaturale divino non può certo determinarsi l'ufficio di rimuovere, o meglio di non lasciar prorompere l' inclinazione innata all' uomo, come creatura, all' opposizione contro il Creatore; giacchè per l' assenza di questa grazia soprannaturale, senza la quale ora tutti vengono alla luce, non è però ancora l' uomo corrotto nella volontà. Vero è ch' ei può divenirlo, e senza dubbio pur troppo facilmente; ma nel momento di sua formazione ei non lo è ancora.

La sproporzione di questa spiegazione all' oggetto da rischiararsi, ha dato occasione a molte opposizioni contro la dottrina cattolica del peccato originale; perchè si volle presupporre per una viziosa escandescenza contro di lei, che i teologi cattolici quello solo ritenessero come concetto del peccato originale, che dall' esposta teoria viene realmente spiegato. Così invece del difetto dalla speculazione l' intenzione veniva querelata (2).

§ VI.

Dottrina luterana sul peccato originale.

La Confessione augustana, così si esprime sul peccato originale: *Essi* (protestanti) *insegnano*, *tutti gli uomini*, *dopo la*

(1) Questo è uno dei dogmi favoriti, anzi si può dire il perno dei moderni sistemi razionalistici. Occorrerà altre volte di farne menzione.

(2) L' istesso Bellarmino, che con grande acutezza d' ingegno difende l' ipotesi ultimamente proposta, dice però del peccato originale: « Omnibus imputatur (peccatum Adae) qui in Adam nascuntur, quia omnes in lumbis Adami existentes in eo et per eum peccavimus, cum ipse peccavit. . . . Praeterea dicimus, quemadmodum in Adamo praeter actum illius peccati fuit etiam perversio voluntatis et obliquitas ex actione relicta, per quam peccator proprie et formaliter dicebatur et erat. . . . ita quoque in nobis omnibus, cum primum homines esse incipimus, praeter imputationem inobedientiae Adami, esse etiam similem perversionem et obliquitatem unicuique inaerentem, per quam peccatores proprie et formaliter dicimur ».

caduta di Adamo generati secondo la carne, nascere col peccato, cioè senza timor di Dio, senza fiducia in lui, e colla concupiscenza (1). Giusta una tal dottrina non solo il peccato originale è una privazione ; non solo ha spogliato l'uomo del bene che possedeva, ma è altresì alcunchè di positivo, ed ha creato nell'uomo un' essenza maligna. Vediamo primieramente in che consiste il bene distrutto dal peccato.

I maestri cattolici presenti alla Dieta di Augusta, che vi compilarono la confutazione della confessione protestante ivi presentata, Eccio, Wimpina e Cocleo fecero osservare che la definizione *gli uomini nascono col peccato, cioè senza timore e confidenza in Dio*, siccome quella che era sovra ogni altra difettosa, doveva essere totalmente espunta. La speranza ed il timor di Dio, dissero essi, consistono in atti d'intelligenza di cui il fanciullo è assolutamente incapace ; la mancanza di questi atti non può adunque essere considerata come un peccato nell'uomo nascente. D'altronde il difetto di simili virtù costituisce una colpa libera e deliberata : dunque essa non può determinare l'essenza del peccato originale cui l'uomo porta seco nel comparire al mondo, e che fu contratto avanti l'età della discrezione (2).

Dal che l'autore dell'Apologia trovossi forzato ad esprimersi con tutta la teologica precisione. Egli quindi dilucidò il passo del simbolo colla seguente aggiunta : *Noi togliamo all'uomo nato secondo la carne, non solo l'atto, ma ancora la facoltà di temere Iddio, e di sperare in lui* (3). Con tale spiegazione il dogma protestante intorno alla colpa ereditaria è posto nella vera sua luce ; se non che a ben comprenderlo è duopo ancora conoscerne i rapporti cogli altri principii proclamati dalla riforma. Qui pertanto si richiami che secondo Lutero ed i suoi aderenti l'uomo primitivamente non venne dotato che di *forze naturali ;* questa dottrina diventa qui della massima importanza. Infatti, siccome dopo la sua caduta l'uomo non può far mostra di quelle stesse virtù ond'era insignito nello stato d'innocenza ; e siccome non lo può perchè gli vengono meno le forze all'uopo ; così i

(1) *Confess. Aug.*, art. II, p. 12 : « Docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, et cum concupiscentia ».

(2) *Resp. theolog. Cath.* ad art. II : « Declaratio articuli est omnino rejicienda : cum sit cuilibet Christiano manifestum, esse sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, potius esse culpam actualem, quam noxam infantis recens nati, qui usu rationis adhuc non pollet ».

(3) *Apolog.* II, § 2, p. 54 : « Hic locus testatur, nos non solum actus sed et potentiam, seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam ».

riformatori dovettero sostenere aver egli, stante il peccato, perduto certe *forze* e certe *facoltà naturali* (1).

Nel libro della Concordia si rinvengono dei grandi rischiarimenti sulla presente materia. Durante le dispute *sinergistiche* (2) le quali lacerarono la Chiesa luterana, Vittorino Strigel, uomo d'uno spirito penetrante, d'una vasta erudizione, e profondamente versato nella letteratura cattolica (3), ed intimamente convinto del dogma della libertà, sostenne che l'uomo decaduto possiede ancora almeno l'*attitudine*, la *capacità*, la *facoltà* di conoscere Dio e di volere il bene : sebbene una tale facoltà sia all'intutto paralizzata, quasi spenta, e da sè stessa non possa mai elevarsi all'alto (4). Queste sono le espressioni di cui si servì : L'uomo caduto possiede ancora il *modum agendi*, *capacitatem*, *aptitudinem* ; ossia egli gode ancora, relativamente alle cose spirituali, della pura facoltà di conoscere e di volere, comechè egli realmente non conosca la verità, nè provi alcuna attrattiva pel bene (5).

Ora, sebbene Vittorino abbia concepito il peccato originale più distruttivo ne' suoi effetti che i cattolici non siano tenuti a

(1) Lutero *sul capo III della Genesi*. Dopo aver nella sua guisa confutato i teologi cattolici i quali attribuivano ad Adamo delle forze soprannaturali, così si esprime il riformatore : « Haec probant, justitiam esse de natura hominis, *ea autem per peccatum amissa, non mansisse integra naturalia, ut scholastici delirant* ».

(2) Le dispute sinergistiche, cioè sulla cooperazione dell'uomo alla grazia furono messe in campo poco dopo la morte di Lutero da quelli fra i suoi seguaci in cui l'intimo sentimento potè più che l'amor del sistema. Riconoscendo cioè assurda la dottrina di Lutero sulla libertà, difesero come i cattolici la cooperazione dell'uomo alla grazia, per il che si eccitarono grandi scandali e gravi ire fra i zelatori del pretto luteranismo. B.

(3) Vittorino aveva molto studiato i Padri della Chiesa greca, e tradusse in latino parecchie delle loro opere. Ora tutti questi Padri furono zelanti difensori della libertà.

(4) Vedi *Planks Geschichte der Entstehung, der Veranderungen und der Bildung unseres prot. Lehrbegriffs* (Istoria dell'origine, de' cangiamenti e della formazione della nostra dottrina protestante, del signor Plank), vol. IV, p. 584 e seguenti.

(5) Calvino, *Institut.* l. II. c. § 14, fol. 87, ci fa apprendere l'idea annessa nel Medio Evo alla parola *aptitudo*. Ma s. Tomaso d'Aquino, *Summa tot. theol.* P. Q. XCIII, art. IV. Ed. Caj. Lugd. 1580, vol. I, p. 417, è ancora più preciso. In questo passo il santo dottore ricerca come le facoltà spirituali dell'uomo costituiscano la sua rassomiglianza con Dio ; quindi asserisce che l'immagine di Dio può essere considerata sotto tre punti di vista : « Uno quidem modo secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum. Et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, etc. » Perciò *aptitudo*, in opposizione al termine *actus*, dinota la disposizione, la facoltà naturale, quindi per conseguenza la facoltà religiosa e morale

crederlo, almeno dietro le definizioni del Concilio di Trento; tal dottrina non accontentò gli *ortodossi* della sua Chiesa; anzi egli venne tacciato di pelagianismo, ed i veri discepoli di Lutero rigettarono ben lungi questa pura e semplice facoltà, dicendo, pienamente in ciò d' accordo col loro maestro, che anche questa *vuota forma* (capacità) fu in Adamo totalmente distrutta. Parimenti anche il Libro della Concordia proscrisse l' opinione dei sinergisti, e vi si legge, che l' uomo decaduto ha smarrito sino la facoltà, sia di conoscere il divino volere, sia di operare in conformità a questa cognizione (1). In una parola quel simbolo nega all' uomo decaduto la facoltà di conoscere e di volere, quindi in una parola la ragione, in quanto ella si applica alle cose soprannaturali. Invano l' autore del Libro dichiara di non voler fare dell' uomo una creatura irragionevole (2); l' osservazione, ben lungi dall' invalidare quanto abbiamo or ora accennato, gli conferisce all' opposto un nuovo peso. Difatti a questa facoltà, da lui denominata ragione, egli non assegna che il mondo finito per cerchio di attività (3), e pone così in piena luce, che

(1) *Solid. Declar.* II de lib. arbitr. § 44, p. 614: « Eam ob causam etiam non recte dicitur: hominem in rebus spiritualibus habere modum agendi aliquid, quod sit bonum et salutare. Dum enim homo ante conversionem in peccatis mortuus sit: non potest in ipso aliqua vis ad bene agendum in rebus spiritualibus inesse; itaque non habet modum agendi seu operandi in rebus divinis ». I, § 21, p. 616, 617: « Repudiantur qui docent hominem ex prima sua origine adhuc aliquid boni, quantulumcunque etiam et quam exiguum atque tenue id sit, reliquum habere: capacitatem videlicet et aptitudinem et vires aliquas in rebus spiritualibus, etc. »

(2) *Solid. Declar.* II, de lib. arbitr. § 16, p. 633: « Non tamen in eam sententiam sic loquuntur, quasi homo post lapsum non amplius sit creatura rationalis ».

(3) *Solid. Declar.* I, de peccat. originali: § 10, p. 614: « In aliis enim externis et hujus mundi rebus *quae rationi subjectae sunt*, relictum est homini adhuc aliquid intellectus, virium et facultatum, etsi hae etiam miserae reliquiae debiles, et quidem haec ipsa quantulacunque per morbum illum hereditarium infecta sunt atque contaminata, ut Deus abominetur ea ». § 40, p. 644: « Et verum quidem est, quod homo etiam ante conversionem, sit creatura rationalis, quae intellectum et voluntatem habeat: *intellectum autem non in rebus divinis et voluntatem, non ut aliquid boni et sani velit* ». Nel suo comentario sui salmi, pubblicato nel 1563, Vittorino Strigel aveva detto: « Non omnino deletum est in corde hominis per peccatum quod ibi per imaginem Dei, cum crearetur, impressum fuerat, *neque adeo imago Dei detrita est illa labe, ut nulla in anima veluti lineamenta extrema remanserint, remansit enim quod homo non nisi rationalis esse possit.* » Ora i teologi Vittemburghesi, dichiararono condannabili simili espressioni, e piene di veleno. Vedi Plank *Geschichte der Entstehung und Veränderung des protestantischen Lehrbegriffs*. Scorgesi pertanto che Vittorino applicava alla parola *ragione* ben differente idea di quella che vi annette il *Libro della Concordia*. Infatti egli vedeva nella ragione l' imagine di Dio, ossia la facoltà che percepisce le cose soprannaturali; e siccome giudicava l' uomo per essenza ragionevole, così egli insegnò che tale facoltà non venne totalmente distrutta pel peccato. Ma i luterani

secondo la sua dottrina tutti i discendenti di Adamo non posseggono alcun'intelligenza per Dio, e per il suo regno spirituale.

Noi tocchiamo la medesima meta per molte altre vie. E dapprima, siccome già vedemmo (§ 2), i simboli luterani definiscono l'imagine di Dio per la naturale facoltà di conoscere, di temere e di sperare in lui. Ma questa è quella facoltà che noi veneriamo appunto specialmente nell'uomo come la sua dote ragionevole, la sua ragione; e i simboli luterani le cento volte ripetono, essere stata pel peccato quest'immagine di Dio annichilata e ritolta al genere umano (1). In secondo luogo anche la dottrina dei luterani sulla libertà dell'uomo decaduto conduce allo stesso errore. Difatti, giusta questa dottrina, l'uomo possiede ancora una certa libertà esteriore, ma nelle cose spirituali egli è siccome un *tronco*, quasi una *pietra*, per così dire, un po' di *loto*; espressioni impiegate spesse volte nelle professioni di fede luterane (2). A detta del Libro della Concordia, i discendenti d'Adamo non ponno relativamente alle cose divine nè *pensare* nè *credere* nè *volere*; e sono per il bene compiutamente morti; nè più posseggono *alcuna scintilla di forze spirituali* (3). Le parole poi *forze spirituali* sono prese qual sinonimo di *libero arbitrio*. Del resto egli è inutile che noi aggiungiamo qui altri raziocinii conducenti al medesimo risultato: ecco quanto confessa un celebre scrittore protestante: *Lutero ha preso in un senso sì largo la proposizione, l'uomo non ha alcuna volontà per il bene; che*

ordotossi rigettàrono questa opinione. Quale ne è però la conseguenza? Ella è che l'uomo decaduto è un essere irragionevole, e che venne spogliato d'ogni facoltà in riguardo alle cose soprannaturali.

(1) *Solid. Declar.* I, de peccat. orig., § 9. p. 614: « Docetur, quod peccatum originis sit horribilis *defectus* concreatae in paradiso justitiae originalis, et *amissio* seu *privatio* imaginis Dei ».

(2) *Confessio. August.* art. XVIII: « De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat *aliquam* libertatem ad efficiendam *civilem* justitiam, et deligendas res rationi subjectas ». In questo passo si concede la ragione all'uomo decaduto, ma ivi non gli si assegna che il mondo finito siccome oggetto sul quale ella possa esercitarsi. Comp. *Solid. Declar.* II, de lib. arbit., § 21, p. 635. *Ibidem*: « Antequam homo per Spiritum Sanctum illuminetur... ex sese et propriis naturalibus suis viribus, in rebus spiritualibus nihil inchoare, operari, aut cooperari potest: non plus quam lapis, truncus aut limus ».

(3) *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr., § 7, p. 629: « Credimus igitur, quod hominis non renati intellectus cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, etc., possint. Et affirmamus, hominem ad bonum (vel cogitandum vel faciendum) prorsus corruptum et mortuum esse: ita quidem, ut in hominis natura, post lapsum, et ante regenerationem, *ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua sit.* » Bisognerebbe sempre ricordarsi che qui si tratta delle facoltà naturali, poichè l'uomo primitivo non ne possedeva alcuna delle soprannaturali secondo i protestanti.

egualmente ne consegue, essere l'uomo, decaduto da Dio, spogliato della medesima facoltà di volere (1). Che se Plank avesse aggiunto che l'uomo non ha più d'intelligenza per le cose di lassù, mentre il libero arbitrio non abbraccia soltanto la volontà, egli avrebbe fedelmente riprodotta la dottrina luterana (2). Per esprimerci adunque ancora con tutta la concisione e pienezza possibile, secondo l'ortodossia luterana l'uomo perdette pel peccato di Adamo la parte superiore, la più nobile della sua sostanza spirituale, ove risiedeva la sua somiglianza con Dio, l'organo increato e proprio della sua natura a percepire Iddio e le cose divine; sicchè, dopo tal perdita egli degenerò in una semplice potenza terrestre, nè più gli rimasero che organi per il mondo finito, per le sue leggi e le sue relazioni.

Ma come un membro ha potuto essere divelto dall'organismo dello spirito umano? Come di tutte le facoltà d'un essere semplice una sola venne annientata, sussistendo le altre? Tutte queste facoltà non sono esse congiunte in una, e quest'una non si ritrova in tutte? Non è egli adunque vero che unicamente la scienza le divide? È egli un essere semplice composto di parti? Ma se qui vediamo a ragione stranezze incomprensibili, non abbiamo per anco esaurite tutte le assurdità dei protestanti intorno al punto che ne occupa (3).

La dottrina di Lutero quanto al male positivo subentrato al bene ritolto all'uomo, non è nè meno strana, nè meno assurda. Nel suo commentario sulla Genesi, capitolo III, Lutero stabilisce un paragone tra la giustizia primitiva ed il peccato originale, e dalla sussistenza positiva, dalla *sostanzialità* della prima deduce anche la *sostanzialità* del secondo (4).

(1) Plank, *Geschichte der Entwickelung*, v. VI, p. 715. L'onorevole autore aggiunge, che ogni vero discepolo di s. Tomaso partecipa a simile opinione: ma egli non sa quanto sarebbe facile provare il contrario.

(2) *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr., § 2, p. 628: « Hic est verus et unicus controversiae status, quid hominis nondum renati *intellectus et voluntas*... ex propriis suis et post lapsum reliquis viribus praestare possit ».

(3) Beza, *Quaest. et Resp.*, p. 45, accusa questa dottrina di trascinare all'epicureismo: imperocchè, egli dichiara, che laddove se ne ammettessero tutte le conseguenze, per necessità dovrebbesi rigettare l'immortalità dell'anima. « Q. Ais igitur in summa, corruptas esse animae qualitates, non essentiam? Res. Aio, et contrarium dogma dico esse certum et apertum ad Epicuraeismum iter, id est, ad mortalitatem animae adstruendam, quoniam posita essentiae ipsius vel levissima corruptione, necesse sit, rem ipsam interitus obnoxiam confiteri, etc. »

(4) Lutero, *in Genes.*, c. III: « Vide, quid sequatur, ex illa sententia, si statuamus justitiam originalem non fuisse naturae, sed donum quoddam superfluum, (1) superadditum. Annon sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis? » Più volte si pretese che queste parole non dovevano essere pra-

Ora siccome allo sguardo di Lutero la giustizia primitiva altro non era che la facoltà di conoscere ed amare Iddio, così il peccato originale, a suo giudizio, non poteva essere che la facoltà di non conoscere Iddio, e di non amarlo, o, per meglio dire, la facoltà di rinnegarlo e di averlo in odio. Egli è come il dire che tal uomo possiede la facoltà non solo di non avere alcuna potenza, ma ancora d'essere l'estrema debolezza. L'aver perduto una parte integrante del nostro essere spirituale a cagione del fallo primitivo, punto non basta a Lutero: ei vi aggiunse che a quel posto venne a collocarsi nell'uomo un'essenza opposta; la quale assersione gli apparve talmente indubitata, che da essa partì, siccome da verità incontrastabile per istabilire novelle conseguenze! Ma se è per noi impossibile concepire come l'immagine di Dio sia stata cancellata dallo spirito umano, resta senza dubbio più inconcepibile, come una nuova entità siasi insinuata nella nostra intelligenza. Oh prodigioso traviamento! fare del male alcunchè di sostanziale! questo errore, mercè gli indicibili sudori della Chiesa, era disparso dalla terra coi Gnostici e coi Manichei, ma ecco che esso ricompare un'altra volta tra gli uomini.

Senonchè, quest'essenza malvagia risiede ella nello spirito? o piuttosto infetta soltanto il corpo? Secondo Lutero essa intacca egualmente e l'uno e l'altro. I passi seguenti, che si leggono in diversi suoi libri, come in generale mettono fuori di dubbio la sua dottrina sul peccato originale, serviranno anche a provare quest'ultima asserzione. Peccare, ei dice, è la natura dell'uomo; il peccato è la sostanza dell'uomo; la natura dell'uomo divenne un'altra dopo la prima colpa; il peccato originale è ciò che viene generato da padre e madre; e in altra formola sinonimica: l'immondezza di che veniamo composti, è maledetta; il feto nel ventre materno è peccato (1); e ancor più chiaramente: « L'uomo, qual è generato da padre e madre, in tutta l'intiera sua natura, in tutta la sua sostanza, è non solo peccatore, ma lo stesso peccato (2) ».

se in senso rigoroso: ma se il riformatore non avesse voluto esprimere che opinioni abbracciate da lungo tempo, perchè non usò del linguaggio ordinario? Un nuovo linguaggio necessariamente rivela idee affatto recenti. E come spiegare la dottrina sostenuta in seguito da Flacio, se non si ammetta che Lutero gli aveva spianato il cammino che guidò a' suoi errori?

(1) Quenstedt, *Teologia didactico-polemica*. Wittenberg. 1669. P. II, p. 134, 135 raccolse e tentò scusare queste formole.

(2) Tutte queste espressioni, siccome rimarca Bellarmino con ragione, l. V, c. 1 *de Statu peccati*, t. IV, p. 261, rappresentano il male come qualchecosa di sostanziale. Il venerabile Bellarmino rifletteva inoltre: « Come mai l'anima creata da Dio all'atto della generazione potrebbe ricevere dal suo

Così pure Melantone chiama il male ereditario una *forza innata*, e chiaro dimostra che egli lo concepisce come alcunchè di sostanziale (1).

Da ultimo ecco apparire Mattia Flacio (2), che sostiene in tutta forma costituire il peccato originale la sostanza dell'uomo decaduto! ma giunto l'errore al suo apogeo, gli è giuocoforza che retroceda. Si colse allora il carattere puramente negativo del male, si tentò accostarsi alla dottrina cattolica, non senza però concedere che una forza positivamente maligna, ed a tutta la corrotta natura inerente, non fosse trasmessa da padri nei figli (3).

Ora questo mal positivo, vera immagine di Satana nell'uomo, la quale, giusta la dottrina luterana, sostituita all'immagine di Dio, si trasfuse in tutto il genere umano mediante la generazione, fornì ai riformatori l'idea della concupiscenza: idea che volevano imporre al mondo cristiano come la sola vera, e la sola conforme alla Scrittura (4). Che cosa è adunque la concupiscenza nel sistema luterano? Certamente non è quel pendìo che fa sdrucciolare ogni uomo verso le creature; la concupi-

Fattore un'essenza maligna? Come mai una forza materiale potrebbe identificarsi con un essere spirituale? » Ora Gerhard taccia di pelagianismo e la dottrina esposta da Bellarmino sulla creazione delle anime, ed il sentimento della scuola secondo il quale gli infanti morti senza battesimo non vanno condannati all'inferno, ma in un luogo loro proprio. Bellarmino inoltre aveva biasimata questa espressione dei luterani: *il peccato originale è una positiva qualità.* Gerhard rispose, questo termine non dover esser inteso nel suo rigore metafisico; cioè non indicare una qualità: « Quando pravam concupiscentiam dicimus esse qualitatem positivam, non intelligimus hoc secundum *ἀκρίβειαν* metaphysicam... non quasi aliqua vis agendi sit peccatum, sed quia illa vis agendi in homine est tantum ad peccatum prona atque prompta ». Ma è ella questa la dottrina di Lutero, o piuttosto un correttivo? Così pure Martin. Chemnit. *Exam. concil. Trid.* P. I, p. 162.

(1) Melant. *Loc. theolog.*, p. 19: « Sicut in igne est genuina vis, qua sursum fertur, sicut in magnete est genuina vis, qua ad se ferrum trahit; ita est in homine nativa vis ad peccandum ».

(2) Mattia Flacio fu principale autore della storia ecclesiastica protestante sotto il nome di *Centuria di Magdeburgo*, e professore successivamente a Vittemberga, a Magdeburgo e a Jena. La sua teoria sulla natura del peccato gli procurò quivi de' guai, e ne dovette uscire. Morì a Francoforte nel 1575. Egli si denominava *Illirico* (*Flacius Illyricus*), perchè oriundo d'Istria.

(3) *Solid. Declar.* I, § 10, p. 614 « Praeterea affirmatur: Quod peccatum originale in humana natura non tantummodo sit talis, qualem diximus, horribilis defectus omnium bonarum virium in rebus spiritualibus ad Deum pertinentibus: sed quod etiam in locum imaginis Dei amissae successerit intima, pessima, profundissima (instar cujusdam abyssi) inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, imprimis vero superiorum et principalium animae facultatum: quae infixa sit penitus intellectui, cordi et voluntati hominis. Itaque jam post lapsum homo haereditario a parentibus accipit congenitam pravam vim, immunditiam cordis, pravas concupiscentias et pravas inclinationes ».

(4) *Apolog.* II, § 3 e seg., p. 54 e seg.

scenza sono tutti i movimenti, le inclinazioni ed i desiderii dell' uomo decaduto e non rigenerato.

Senza alcun dubbio Lutero toccò i confini del Manicheismo, se pur non li varcò; e non potremmo senza ingratitudine sconoscere gli sforzi de' suoi discepoli onde arrestare così mostruosi errori. Ciò non ostante, a malgrado di tutte le ammende fattesi a questa materia, si usarono continuamente in proposito del peccato originale tali frasi *(congenita prava vis, positiva qualitas)* da fare intravedere lo stato primitivo della dottrina; il dogma protestante inoltre che la macchia originaria non può mai essere distrutta quanto alla sua essenza, nè per la rigenerazione, nè per virtù stessa di Dio in questa vita mortale, accenna una sostanzialità, quale da Lutero s'immaginò nella malizia innata. In seguito esporremo questo nuovo dogma, fonte di una contrarietà essenziale tra il cattolicismo ed il protestantismo.

Del resto Lutero dovette trovarsi in una posizione di spirito bene strana davvero, la sua anima era in preda certamente ai più oscuri, ai più bizzarri sentimenti allo svegliarsi in lui le prime idee della novella dottrina. Come infatti dopo aver insegnato che Dio opera negli uomini il male, poteva egli concepire il peccato quasi qualche cosa di sostanziale? come poteva egli far parola di una materia corrotta onde fummo plasmati? Gli stessi Manichei avrebbero arrossito di somigliante contraddizione: anzi il far Dio autore del male si scosta ben lungi dal manicheismo, o volendo noi dare l' idea speculativa della dottrina luterana sul peccato originale, ci conduce ad una veduta affatto particolare, che noi non ometteremo di far conoscere, tostochè avremo fornito tutti quei lumi che possano mettere in piena luce l' oggetto in trattato. Intorno alla presente questione ne resta ancora a parlare di alcune conseguenze che nei simboli luterani si deducono dai principii testè mentovati.

Adunque i simboli luterani insegnano formalmente che nell' uomo decaduto non esiste neppure un' ombra di bene, per tenue che lo si voglia supporre (1), insegnano che la natura corrotta, abbandonata dalla grazia, non può avanti a Dio che peccare (2); che l'uomo degradato è tutto male, e nel corpo e nell' anima (3).

(1) *Solid. Declar.* I de peccat. orig. § 21, p. 716, 717, dichiara falsi dottori coloro che insegnano: « Adhuc aliquid boni, quantulumcumque etiam, et quam exiguum atque tenue id sit, reliquum habere ».

(2) *Solid. Declar.* loc. cit., § 22: « Insuper etiam asserunt, quod natura corrupta ex se et viribus suis, coram Deo, nihil, nisi peccare possit ».

(3) *Solid. Declar.* II, de lib. arbitr., § 14, p. 632: « Docent, ut ex ingenio et natura sua totus sit malus ».

In seguito a quanto ben possiamo comprendere il dogma luterano secondo il quale tutte le colpe deliberate, ossia tutti i peccati attuali non altro sono che manifestazioni e forme particolari del peccato originale, i rami, i fiori ed i frutti di quest'albero corrotto (1). I dottori cattolici al rovescio fanno distinzione tra il peccato originale ed i peccati attuali, supponendo una libertà capace ancora ad efficacemente resistere ai movimenti della carne; benchè in balìa alle sue proprie forze, ella non possa compire alcun atto perfetto e meritorio davanti a Dio.

Ci si permettano frattanto alcune osservazioni sul corpo della dottrina or or esposta; e innanzi tratto non si può negare ch' ella sia stata prodotta da commendevoli sentimenti: i suoi autori erano al vivo colpiti dalla profonda miseria dell' uomo, e questa commozione volevano anco in altri trasfondere. Ma siccome l' immaginazione in uno stato di effervescenza soggiogò in esso loro la ragione, nè più permise di esaminare le cose pacatamente, così fu delusa la loro intenzione, e il sentimento eccessivo non destò che un eco confuso.

Imperocchè se per un atto violento, fisico, per così esprimermi, Iddio ha distrutto nell' uomo la ragione, l' intelletto, le facoltà religiose, da quel punto non può farsi parola di peccato da Adamo fino a Cristo; attesochè in questo sistema il mal morale è trasformato in male puramente fisico. Come mai l' uomo potrebbe egli peccare, l'uomo che non può avere la minima cognizione, nè di Dio, nè della sua santa legge; l'uomo che è spogliato d' ogni volere e d' ogni libero arbitrio? Ei può bensì infuriare, distruggere, piantare il pugnale nel seno dell' autore de' suoi giorni, ma queste azioni non denno punto esser giudicate altrimenti che quelle d' una fiera selvaggia. Eppure d' una conseguenza così semplice, così naturale, i riformatori non si accorsero nemmanco!

La seconda osservazione che ci si offre, si è che, giudicata

(1) Melant. *Loc. theol.*, p. 19: « Scriptura non vocat hoc originale, illud actuale peccatum: est enim et originale peccatum plane actualis quaedam prava cupiditas, etc. » Lutero poi dice. *Luth. Werk.* Wittenb. 1551. Seconda parte, p. 335: « Si può benissimo chiamarlo un peccato padre (*Erzsünde*); non essendo egli un peccato che si commette come gli altri; ma un peccato *unico* fonte d' ogni peccato, e di cui gli altri non sono che rigagnoli ». Questo scritto è di Giusto Menio, ma la prefazione è di Lutero. Nell' opera, *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik* (Punti fondamentali del dogma cristiano, del signor Marheineke), seconda edizione, § 267, p. 158, si rinviene ancora la stessa dottrina od almeno il medesimo linguaggio. I luterani confondono il peccato inerente alla natura corrotta col peccato commesso dall' individuo. Domina qui l' egual errore come nell' assoluta opposizione del nominalismo e del realismo.

una volta insostenibile per la sua esagerazione la dottrina di Lutero, i protestanti dovettero gettarsi necessariamente nell'eccesso contrario. E per fermo, dopo essersi insegnato che dopo la caduta di Adamo il genere umano aveva perduta tutta la libertà, per fino il germe del bene, si venne poi a dire che l'uomo decaduto trovasi appunto, relativamente alle cose celesti, a quel partito ch' era l'uomo primitivo. Non appena ebbe il pensiero calcolatore infranta la diga posta da un forte ma non solido sentimento, nulla da quel punto valse ad arrestare il torrente, sicchè tutto seco non istrascinasse l' edifizio della dottrina sul peccato originale. E così fu perchè esso non era che l'opera d'un'immaginazione sbrigliata, d' un sentimento confuso ed infermo, ed a cui non aveva preso parte la menoma riflessione (1).

In terzo luogo, allorchè a' tempi della primitiva Chiesa dimandavano i pagani, perchè Dio avesse lasciato gemere il mondo per tanti secoli avanti di inviargli il Salvatore, i santi Padri, tra i quali Ireneo e l' autore della Lettera a Diognete, rispondevano in questa guisa: Iddio ha voluto che il genere umano apprendesse per lunga e dura esperienza, quanto possa da sè medesimo, e abbandonatolo a propri sforzi, volle eccitare nel cuore dell'uomo un vivo desiderio d'un aiuto supremo, perchè egli poi lo ricevesse pienamente convinto della sua indispensabile necessità. Anche nel medio evo i teologi diedero non di rado simile risposta (2). Ma che avrebbero allora potuto dire partendo dal

(1) Un celebre autore protestante, Sartorio, riconobbe un tal fatto formalmente: « Lutero, egli dice, non conosceva la strada che doveva percorrere, motivo per cui andò sovente ad urtare contro impreveduti ostacoli. Egli non aveva alcun' idea d' uno di que' piani concepiti con uno spirito vasto, ed eseguiti dappoi con energia ». (*Istoria della guerra de' contadini*, pag. 42).

(2) Bonaventura, *Breviloq.*, P. IV, c. 4, Opp. ed. Lugd. 1668, P. VI, p. 27. « Ratio autem ad intelligentiam horum haec est: quia incarnatio est opus primi principii reparantis, juxta quod decet, et convenit secundum libertatem arbitrii, secundum sublimitatem remedii, et secundum integritatem universi: nam sapientissimus artifex in agendo omnia haec attendit. Quoniam ergo libertas arbitrii hoc requirit, ut ad nihil tradatur invita, sic debuit Deus genus humanum reparare, ut salutem inveniret, qui vellet quaerere salvatorem: qui vero nollet quaerere salvatorem, nec salutem per consequens inveniret. Nullus autem quaerit medicum, nisi recognoscat morbum: nullus quaerit adjutorem, nisi recognoscat se impotentem. Qui igitur homo in principio sui lapsus adhuc superbiebat de scientia et virtute: ideo praemisit Deus tempus legis naturae, in quo convinceretur de ignorantia. Et post cognita ignorantia, sed permanente superbia de virtute, qua dicebant, non deest, qui faciat, sed deest, qui jubeat, addidit legem praeceptis moralibus erudientem, ceremonialibus aggravantem ut habita scientia, et cognita impotentia confugeret homo ad divinam misericordiam, et gratiam postulandam, quae data est nobis in adventu Christi: ideo post legem naturae et scripturae, subsequi debuit incarnatio Verbi ». Chi mai non si accorge che tutta questa teoria di cui l' idea matrice trovasi nell' Epistola ai Galati, riposa sull' uma-

punto di vista del dogma luterano? Egli è ben manifesto che l'uomo dispoglio d'intelligenza e di volontà per le cose divine, doveva starsene per sempre lontano da Dio e dal regno di lui, nella guisa istessa che senza gambe non potrebbe camminare. Perchè adunque distruggere nell'uomo la facoltà religiosa? Perchè cancellarvi violentemente l'immagine divina? e chi oserebbe dopo tutto ciò imprendere a giustificare le mire della Provvidenza o a sostenere la sua influenza in tutto il decorso de'secoli?

Un' ultima riflessione. Il Libro della Concordia si sforza di appalesare nella sua dottrina un motivo di consolazione. « Il cristiano, esso dice, che incomincia a provare qualche desiderio della vita eterna, può star sicuro che la grazia ha già principiato in lui l'opera del suo riscatto, e da questo punto deve fissar lo sguardo con gioia nell'avvenire sperando che Dio la vorrà condurre a compimento (1) ». Se la colpa originaria ha privato l' uomo di ogni facoltà superiore, egli è chiaro non poter nascere in lui neppure il minimo desiderio di cose soprannaturali; quindi se un tal desiderio iniziativo si fa sentire nel cristiano, a buon dritto il Libro della Concordia lo considera come una prova infallibile del principio della rigenerazione. Ma ammesso invece che l'uomo decaduto conservi qualche reliquia di forze spirituali, è d'uopo in pari tempo riconoscere che ei può ancora emettere un sospiro verso Dio. Svaniscono allora irreparabilmente le conseguenze che gli autori del nostro simbolo traevano da questa disposizione morale, e quindi anche le sperate consolazioni. Bugiardo conforto, illusione perigliosa! mentre l'istoria ci avvisa che il Pagano possedeva anch'esso qualche favilla del fuoco celeste, come noi ci accingiamo a provarlo nel seguente paragrafo.

na libertà? Comp. *Alex. Halens. Summ. Theolog.*, P. III. q. LV, art. II, ed. Ven. 1575, p. 231, b. Così la discorrono parimenti Ugo di San Vittore e molti altri.

(1) *Solid. Declar.*, II, § 11, p. 631: « Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate; quae scripturae dulcissima sententia omnibus piis mentibus, quae scintillulam aliquam et desiderium gratiae divinae et vitae aeternae in cordibus suis sentiunt, eximiam consolationem offert. Certi enim sunt, quod Deus ipse initium illud verae pietatis tamquam flammulam in cordibus ipsorum accenderit, etc. »

Appendice al § VI.

Ulteriore spiegazione del concetto luterano sulla perdita di facoltà sostanziali all' uomo nel peccato originale. Altre prove che giusta la dottrina luterana si ritiene veramente accaduta una tal perdita (1).

Non è già da immaginarsi che le forze religioso-morali, le quali nel sistema luterano si asseriscono perdute pel peccato originale, avessero luogo accanto all' intelletto *(intellectus, ratio)*, al volere, al cuore, e quindi coi medesimi fossero coordinate, ma secondo l' opinione dei riformatori e dell' autore della formola della Concordia erano una facoltà appartenente alla sostanza dell' uomo, supraordinata a quelle altre facoltà, e che tutte le comprendeva, in modo da essere in pari tempo intelletto, volontà e cuore, tutto però in ordine superiore.

Come principio intelligente erano esse la ragione che conosce Dio, come appetito erano la volontà che abbraccia la legge di Dio, come cuore erano la sede d' inclinazioni e sentimenti celestiali: in breve, secondo queste rappresentazioni, erano la più sublime, la più pura sostanza dello spirito umano, quella in cui rinvenivasi più d' affinità con Dio, quella la cui perdita lo fe' cadere ad una semplice potenza terrena: erano *l' organo naturale per Dio* innato nell' uomo, perduto il quale, egli rimase soltanto con organi pel mondo finito.

Di qui si potè dire in un luogo già citato della formola della Concordia: « È vero che l' uomo anche prima della sua conversione e creatura ragionevole, dotata d' intelletto e di volontà, ma di nessun intelletto per le cose divine, di nessuna volontà per volere qualche cosa di retto e di buono »; dunque gli manca appunto un intelletto ed una volontà superiore. Di qui l' espressione in essa tanto sovente usitata di *forze (vires, facultates)* ad indicare sì le facoltà rimaste, come le perdute, per dinotare la sostanzialità di quest' ultime.

Totalmente da rigettarsi è poi il supposto del signor Baur, il quale, a pagina 21, dà ad intendere, che giusta i libri simbolici luterani, queste forze superiori furono unicamente impedite

(1) Quest' appendice è tolta, come già s' è annunciato nel frontespizio e nella prefazione, dalle *Nuove Ricerche sulle antitesi dogmatiche*, ecc. Qui si riporta quanto v' ha di più importante nell' articolo primo del capo primo, che non sia già stato rifuso nella quinta edizione tedesca della *Simbolica*. B.

di palesarsi attive; mentre essi invece attribuiscono al peccato originale un *veleno corroditore* delle medesime. Dal doverci poi sembrare assolutamente impossibile che l'anima nella prima caduta sia soggiaciuta ad uno scemamento sostanziale e divenuta simile al bruto, non consegue già che anche i riformatori ed i loro discepoli l'abbiano tenuto per impossibile, e quindi non insegnato. Però in questa impossibilità sta una della cause onde Calisto, il filosofico pensatore, Orneio ed altri s'accomodarono nuovamente alla dottrina cattolica, cioè che Adamo abbia sofferto lo spoglio solo di un principio divino aggiunto alla sua natura, alla sua sostanza naturale, ma non già di forze a lui sostanziali.

Del resto all'esposta spiegazione non corrisponde neppure il dire, che pel peccato abbia l'uomo perduto un membro del suo organismo spirituale, imperocchè ciascuno di questi rimane sì dopo che prima; ma ben meglio sarebbesi detto, essergli venute meno le forze superiori sostanziali di tutto il suo organismo spirituale, quelle forze cui erano commesse le funzioni religioso-morali.

Io ho ben ponderato, ho fatto confronti sotto ogni rapporto e sovente lunghe ricerche sopra singole espressioni dei libri simbolici dei luterani, prima di avanzare nella Simbolica la proposizione, ch'essi impiantino la teoria della perdita della facoltà religioso-morale. Ma sovra parole che mi trattennero a lungo, prima ch'io arrivassi a conoscerne il solo significato ed a rappresentarmelo con sicurezza mediante indagini sull'uso di parlare; sovra parole, delle quali io non potei riscontrare un minimo schiarimento nè presso i più antichi, nè presso i più recenti e recentissimi scrittori protestanti, passò via il signor Baur, come sopra piccolezze. Una di queste è la voce *aptitudo*, la quale, giusta la formola della Concordia, manca nelle cose spirituali e divine all'uomo caduto.

Alla spiegazione già datane nella Simbolica tolta da san Tomaso d'Aquino ed anche dallo stesso Calvino aggiungiamo quanto segue per una più completa dilucidazione. L'uso scientifico di parlare nominava per esempio l'attributo di Dio *(perfectio)*, per cui egli vuole la nostra felicità, *aptitudinem beatificandi*, contrapponendo questa proprietà di Dio alla sua attuazione *(actus)*, per la quale egli conferisce realmente la beatitudine all'uno o all'altro.

Nel passo di Duns Scoto, ch'io ho sott'occhio, vien però detto espressamente che *aptitudo* non significa una proprietà qualunque, per esempio, una acquistata, accidentale, ma che

sempre in lei si comprende anche la natura, nella quale esiste la proprietà (1).

In altro luogo nomina la proprietà della pietra, in virtù della quale sempre cade verso terra, una *aptitudinem* della medesima; e dice aver essa questa proprietà perchè è grave, ed esser grave perchè l'elemento della terra in lei predomina (2).

Per *aptitudo* intendesi adunque una proprietà di una cosa, in tanta connessione colla sua esistenza, che, tolta essa, la cosa stessa perde nella sostanza, e diventa nella sua essenza altro da quello che era dapprima. Così se togliamo alla pietra la proprietà di cadere, le togliamo il suo principio della gravitazione, cioè diventa un nonsochè tutto diverso. Ora se la formola della Concordia nega all'uomo caduto *l'aptitudinem* delle cose spirituali, che altro dice, se non ch'egli non ha più in sè la facoltà già a lui sostanziale della fede in Dio?

Da Alessandro di Ales si dice *aptitudo* la proprietà assoluta, fondata nella natura *ragionevole* dell'uomo, in opposizione ad una irragionevole, di ricevere certe impressioni da un oggetto esteriormente operante (3); dinota dunque anche qui facoltà, capacità naturale, suscettibilità in senso assoluto. Ci si offre pertanto di nuovo il medesimo risultato: dicendosi cioè che l'uomo di sua natura ora non ha nessuna *optitudinem* per le cose spirituali e divine, non altro si asserisce, se non mancargliene la facoltà naturale, la suscettività assoluta.

Rimarchisi inoltre, la formola, *pel peccato originale essere disparita questa* aptitudo, doversi interpretare a rigore, appunto perchè già nel medio evo, e propriamente nell'articolo del peccato originale, dessa era già d'uso nella lingua teologica.

(1) Jo. Duns Scot. in lib. III, Sentent. d. 27, q. 1. edit. Ven. 1597, pag. 103. *Quaero quid est esse beatificum, aut respectus aptitudinalis, quo natus est beatificare* (πέφυκε, passato nel latino del medio evo dalla versione di Aristotele, equivalente a *così costituito secondo la sua natura*), *aut actualis, quo actu beatificat. Si primo modo, aptitudo non est ratio terminandi actum perfectum perfecte, nisi ratione naturae, cujus est talis aptitudo,* sicut nec universaliter aptitudo est perfectio, sed necessario complicat secum naturam, cui inest.

(2) Jo. Duns Scot. quaest. quodl. q. 4, p. 12. (Appendice alla medesima edizione.)

(3) Alex. Hal. Summ. theol. B. IV, Q. XI, ed. Ven. 1575, p. 210, 6. È quivi intento nell'importantissima ricerca dei requisiti *assoluti* per ricevere il Corpo del Signore (*De conditionibus manducandi Eucharistiam absolute*). Fruisce un topo come *creatura irrationalis* il Corpo del Signore? No. Un infedele? Ei gusta solo le specie, però è in lui la *possibilitas seu aptitudo attingendi, quod subest*, perchè egli è *creatura rationalis*. Un fedele senza carità? Questi si unisce forse un po' più a Cristo in virtù della sua cognizione. Un fedele nella carità? Costui comunica veramente, ed ha luogo in lui un'unione di vita con Cristo.

Sostenevano cioè i dottori cattolici che la *aptitudo* ad ogni bene rimane ancora nell' uomo caduto. La formola ora discussa è dunque da prendersi in precisa antitesi colla dottrina cattolica (1).

Dice inoltre la formola della Concordia che all' uomo caduto manca il *modus agendi* nelle cose spirituali e divine. Ora il *modus agendi* sta alla *aptitudo*, come la forma al contenuto; come per esempio la costituzione del nostro spirito per la quale possiamo formarci concetti e giudizii, agli oggetti che lo spirito ci presenta, per formarne realmente questi concetti e questi giudizii.

Ora se la formola della Concordia non concede appartenere all' uomo nè l' uno nè l' altro, gli nega essa dunque non solo l' esistenza d' una facoltà simile a Dio e che di sua natura tenda a lui, ma anche quella degli stromenti spirituali, a comprendere siffatti religiosi impulsi ed a portarli a propria coscienza: di tutto ciò va spoglio l' uomo caduto. Amendue queste idee sono abbracciate dall' espressione: *l' uomo caduto non ha più nessuna capacità per le cose divine*, cioè gli manca nel proprio spirito ogni condizione a conoscere ed amar Dio, come ciò ancora si rileva dall' opposizione ai cattolici insegnamenti (2).

Torna qui opportuno il desumere dalla storia interna della teologia luterana alcuni fatti, i quali, come spero, si troveranno tanto idonei a giustificare l' idea completa del peccato originale per me presentata giusta la formola della Concordia, che i giudici fra me ed il sig. Baur avranno con essi in mano ogni mezzo a decidere, se equo fosse il rimprovero, aver io fabbricato in aria, e con animo iniquo aver messo mano all' opera, cioè essermi io avvisatamente proposto di intrudere alla formola della Concordia un senso non suo.

È innegabile che Lutero collocò l' imagine di Dio nella *sostanza* dell' uomo. Avendola così compresa come sostanza, ed asserendo insieme che pel primo fallo era andata perduta, non gli rimase, che rimpiazzarla con altra sostanza: ed invero l'una cosa era a pensarsi così facile, o così difficile come l' altra.

Ma l' idea di una sostanza mala, già troppo abborrita nella Chiesa, la quale per tanti secoli avea dovuto sostenere una lotta continua contro i sistemi manichei, sgominò nuovamente Lutero; egli ondeggiava or da una parte, or dall' altra, e ne' suoi scritti sentenziava insieme pro e contro. Tuttavia ritenne egli

(1) Vedi s. Bonaventura ad Sent. lib. II, Dist. 30, art. 2, q. 1.
(2) Bonav. ad lib. II. Sentent. Dist. XVI, art. 1, q. 1.

sempre l' idea dell' imagine divina come sostanza, correndosi con ciò immediatamente meno pericolo anche nel suo sistema.

In ciò lo imitava l' apologia della Confessione Augustana. Ma insorsero tosto Mattia Flacio e i suoi aderenti: nella loro contesa con Vittorino Strigelio ed altri compresero essi perfettamente la connessione fra l' imagine di Dio e la malizia subentrata in di lei luogo pel peccato originale come sostanza dell'uomo caduto, ed ampliando anche l'idea dell' imagine divina, non solo sostennero aver essa *appartenuto* alla sostanza dell' uomo, ma *essere stata la sostanza*, e propriamente come la di lui anima.

Le ragioni emesse dai Flaciani erano, per verità degne del perspicace lor duce. Secondo idee universali fra i cristiani essere l'imagine di Dio quanto v' ha nell' uomo di più nobile ed eccellente; una sostanza essere più eccellente di una qualità; dunque l'imagine di Dio dover essere stata una sostanza.

Inoltre, ciò che è molto più di rilievo e più determinato, se si considera l'imagine di Dio come il fonte d'ogni buon movimento ed azione di Adamo, tal fonte non poter essere stato una qualità puramente accidentale; ma molto meglio doversi ammettere, essere stato la sostanza di Adamo. Insomma essere stata l'imagine di Dio l'essenza del primo uomo, come quegli che era stato creato appunto per *essere* l'imagine di Dio.

Or dunque, siccome fra i luterani era proposizione indubitata, che pel peccato di Adamo l'imagine divina andò perduta; così dicevano i Flaciani, che, essendo impossibile esistere l'uomo senza sostanza, il peccato deve essere la sostanza dell' uomo caduto, cioè la sua forma sostanziale, il suo cuore, la sua anima ragionevole (!), la sua volontà. Quindi non rimaner più luogo a distinzione fra l'opera di Dio e l'opera di Satana, in una parola, l'uomo, per l'inspirazione di veleno satanico, essere stato trasmutato *nella sostanza*.

Nell' ampio circolo della storia di tutti i sistemi manichei troviamo che i loro aderenti, comunque dicessero tali cose, o salde le tenessero nell'animo, tuttavia, all' atto di dover discendere a più precise, speciali dichiarazioni, si sconcertavano, si confondevano, e non di rado venne anche a chiarirsi ch'essi non altro intendevano, se non essere peccaminoso il principio *morale* dell'uomo, essere in lui rimasta la facoltà morale di pensare e di volere, impartitagli da Dio, ma aver egli preso una china opposta a Dio con tutta la sua sostanzialità, essere non pertanto il peccato originale nessuna sostanza.

Così accadde realmente anche a Flacio, come abbastanza

lo dimostrano le sue dichiarazioni deposte innanzi a Menzel, soprintendente in Eisleben. A malgrado però di queste dichiarazioni egli rimase nella sua prima pretesa, che il peccato originale è la sostanza dell'uomo caduto, imperocchè, diceva, se non è sostanza, deve essere accidente; ma un accidente non può corrompere una sostanza: e qui tutti i luterani concedevano che la sostanza dell'uomo non è più intatta. Ecco pertanto i luterani divisi in *sostanzialisti* ed *accidentalisti*. I montanari dell'Harz s'interrogavano scontrandosi: — *Best du een* (*Se'tu un*) Occidenter, *oyder* (o) Substanzioner ? — E secondo che la risposta suonava, si veniva spesso alle mani (1).

Spettava ora alla formola della Concordia il farne decisione, e definire secondo le idee fondamentali della Chiesa luterana le questioni agitate. Dalle presupposizioni ora storicamente offerte nè potevano, nè osavano, nè volevano scostarsi gli editori del nuovo simbolo ; ma già noi conosciamo i suoi dati storici, e vedemmo che sopra così mal costituite fondamenta invano si sperava di edificare un solido edifizio, che appagasse la ragione cristianamente illuminata.

L' antitesi d' imagine di Dio nella giustizia originale e d' imagine di Satana (mi si permetta di usare tale espressione, allora molto consueta fra i luterani, specialmente del partito flaciano) nell' uomo dopo il peccato, poi i concetti di sostanza e di accidente doveano però ad ogni modo venir sulla scena.

In quanto all' ultimo assicura la formola della Concordia riconoscersi come irremovibile verità, che tutto è o sostanza o accidente, cioè o per sè sussistente o dall'esterno aggiuntosi alla sostanza e solo in lei inerente (2). Non le rimase adunque altra scelta, che di figurarsi l' imagine di Dio o come sostanza o come accidente.

La divina immagine che, giusta la dottrina professata, erasi smarrita, volevasi essa rappresentare da lei come la sostanza dell'uomo? Eccola allora caduta nelle braccia di Flacio. Riponevasi nella categoria degli accidenti ? Allora anche la giustizia primiera doveva annoverarsi fra gli accidenti (3), nè qui poteasi evitare il cattolicismo, mentre ad un tempo stesso la più decisa op-

(1) Si veda Calv. tom. V, art. I, c. I, c. 1. Quenstedt. l. c. p. II, dat. II, c. 2, q. 10, pag. 130 in fine.

(2) Solid. Declar., pag. 652.

(3) I luterani dicevano perduta nel peccato originale l' immagine di Dio, ma questa immagine di Dio perduta l' identificavano colla giustizia primitiva; se dicevano dunque che l' immagine di Dio nell' uomo è un accidente, sarebbero venuti a dire che è un accidente anche la giustizia originaria ; ed essi non lo voleano concedere in nessun modo. B.

posizione coi riformatori e con ogni loro principio non poteva in niun modo passare inosservata.

Che fece ella dunque? Espressamente non applicò l'idea di sostanza e di accidente all'imagine di Dio nell'uomo primitivo; ma tolse invece altre formole di ugual significato: fe' distinzione, almeno all'insaputa, fra sostanza superiore ed inferiore dell'animo, ammise che quella si perde pel peccato originale, questa rimane ancora nell'uomo caduto; ammise che veramente non *la sostanza* dell'uomo ma *qualche cosa di sostanziale* da lui si disciolse.

Degnissimo è poi di rimarco che gli autori della formola della Concordia non osarono di pronunciare contro i Flaciani, che nulla si possa perdere della sostanza dell'uomo, sebbene già vi fossero stati fortemente eccitati. E perchè mai no 'l fecero, se essi medesimi non gli fecero perdere alcun che di sostanziale?

Non è poi senz'interesse l'osservare come i teologi luterani posteriori abbiano trattato la cosa. Nella lotta col *flacianismo* sempre più andarono accostandosi all'idea, che la giustizia originaria sia stata un accidente; essi non dicono più che l'imagine di Dio perduta consistesse in forze e doti spirituali, ma contraddicendo manifestamente anche a Lutero, asseriscono che l'imagine e la giustizia primiera, qualora *propriamente* si voglia parlare, non era che la rettitudine e l'integrità delle forze e delle doti dell'anima, ecc.

Aggiungono, è vero, costoro che la giustizia originale si deve spiegare coi *principii della natura*, ma non già per quelli che sono comuni alla depravata ed alla retta, bensì per quelli che proprii sono di quest'ultima, dimodochè essi non sono già un *costituente* della sostanza dell'uomo, ma un'addizione, un'appendice (1).

Ma che mai potrassi immaginare come un *principio* della natura, che alla natura necessariamente e sostanzialmente non appartenga? Come mai trovare in un *accidente* la *facoltà* di alcune azioni, quali sono conoscere Dio, amarlo, adempir la sua legge? Qui era Flacio irrefutabile, e vedea più lungi di tutti i luterani del suo tempo.

Lo sconcio maggiore consisteva poi propriamente in ciò, che l'esser conscio di Dio decadeva ad un *mero accidente* nell'uomo. Così l'imagine di Dio doveva essere mai sempre ciò, in cui Dio si riflette, e per cui l'uomo è con lui in commercio, e conosce

(1) Quenstedt., lib. I, p. II, c. 1, sect. II, q. 4, pag. 17,

i suoi rapporti con lui; mentre tutto il resto, che l' uomo possedeva come doti e facoltà, dovea solo appartenere alla terra! Così si veniva dunque a riguardare l' uomo terreno come l'uomo propriamente detto, ed il superiore come qualche cosa di soprappiù aggregato all' inferiore.

Contro Flacio dicono i teologi luterani, che la natura sostanziale dell' uomo è solo causa *mediata* e *rimota* delle prerogative di Adamo, unicamente cioè come loro organo, in quanto che unica sua proprietà era poterle ricevere, lasciarle trasparire, e per tal modo manifestarle, pressapoco come un vetro lascia trasparire la luce: ma che dessa non era già la forza comproduttrice! La forza *unicamente* produttiva dovea essere l'imagine di Dio, e questa pure un accidente, e non sostanza!

Comunque adunque si trattasse la cosa dietro principii luterani, si urtava in piene assurdità. Assumevasi con Flacio che l' imagine di Dio era la sostanza dell'uomo? Egli era salvo nella sua dignità, e si spiegava in modo soddisfacente alla scienza la possibilità di conoscer Dio e di amarlo; ma inesplicabile rimaneva, come la sostanza per la caduta venisse a scemarsi, od anzi a perdersi intieramente: inoltre l' uomo rimaneva così non più uomo, ma una belva furibonda. E ciò vale pur anco, sebbene più modificato, contro la formola della Concordia.

Volevasi invece parteggiare coi teologi posteriori ed ammettere decisamente che l' imagine di Dio è un accidente? la dignità dell' uomo veniva allora grandemente travisata, la facoltà della coscienza di Dio, suo proprio *spirito*, riguardata come accessorio, e ad ogni modo l' uomo ancora sempre un bruto!

Sovra l' uno e l' altro pesava poi sempre in egual guisa l'impossibilità di mostrare, come l' uomo caduto possa di nuovo essere richiamato a Dio; giacchè giusta entrambe le sentenze non poteano più esistere nell' uomo elementi di riunione, nè più era immaginabile veruna cooperazione dell' uomo con Dio, veruna colpa nei peccatori o imputazione in chi rimane impenitente.

Dal fin qui detto risulta pertanto evidentemente, che cosa siano, secondi i concetti luterani, le facoltà rimaste nell' uomo dopo il peccato: potenze cioè che *solo* appartengono alla vita temporale, terrena, mentre, secondo i libri simbolici, l'imagine di Dio è cancellata dall' uomo caduto. Ora, collo stabilire che la facoltà per le cose spirituali e divine fu perduta per il peccato, certamente non si dice che l'uomo caduto si trovi avanti la redenzione soltanto in un grado inferiore della vita religiosa; o che per le forze naturali veramente non possa innalzarsi alle

particolari verità cristiane, lo possa però alle generali (1). Su di che aggiungiamo ancor qualche cosa.

Anche al fine del secolo decimosettimo ed al principio del decimottavo, quando per l'influsso della filosofia cartesiana e leibniziana invalsero a poco a poco tutt' altre idee intorno alla natura dell'uomo, da quelle che predominavano al tempo e negli aderenti di Lutero e della formola della Concordia, non osarono ancora, i teologi luterani ortodossi di riconoscere nella *natura* dell'uomo una scintilla di sentimento religioso, che sol fosse duopo ridestare; ma cercarono piuttosto un appoggio nelle posteriori espressioni sinergistiche di Melantone, già ripudiate dalla formola della Concordia, che cioè rimangono tuttora nell'uomo frammenti dell'imagine divina, pei quali si può raggiungere la *teologia naturale, le dottrine generali in Dio* (2).

Ma che nell' uomo caduto rimanga anche solo un' orma dell' imagine divina, solo una favilla di forze spirituali e divine, erasi negato dalla formola della Concordia. Egli era dunque a detta di questa così morto nella colpa, che veramente più nessuna dote religiosa gli rimaneva, neppure per la fede più generale in Dio.

§ VII.

Osservazioni sul paganesimo relativamente alle contrarietà fra le due Chiese.

Accennammo più sopra che l' istoria intiera dell' umanità si mostra sotto un aspetto differente secondo il punto di vista sotto cui la si esamini dai cattolici, o dai luterani *ortodossi*. Eccoci alla portata di giustificare un tale asserto; ma, avanti di venirne alle prove, dobbiamo premettere alcune osservazioni invocando l'indulgenza del lettore, perchè dobbiamo, almeno in parte, ripetere quanto altrove fu di già esposto.

Nessun maggior dolore poteva certamente contristare la Chiesa del vedersi obbligata per la condizione delle cose, a prescrivere limiti alle opinioni sulla enormità del peccato originale. Difatti, qual cosa è più conveniente al cristiano che l' effondere tutta l'anima in una immensa tristezza per l'allontanamento da Dio, e la miseria dell' umanità decaduta? ed in questa profonda afflizione, quanto non deve tornar doloroso essere forzato dall' errore a fissare i confini alla macchia ereditaria? Ciò

(1) Opinioni espresse da Baur nell' opera qui confutata.
(2) Holtaz., lib. 1, p. 1, c. 1, pag. 209.

non ostante è pur di conforto alla Chiesa che questo limite non sia stato fissato che per mantenere l' idea del mal morale, e per apprestare al sentimento del duolo ed alla verità della tristezza una solida base mancante nella dottrina degli avversari. Durante l' esaltamento degli affetti e l' effervescenza dell' immaginazione, il cuore dei riformatori e de' loro discepoli potè accendersi a questo focolare, ma non sì tosto il freddo calcolo e la calma riflessione ebbero a risvegliarsi in esso loro, che si spense subito il sentimento, e per sempre disparve. Qual uomo in conoscere di non essere tutto di Dio, può concepirne dolore, quando egli ben rifletta al significato delle parole: *Dio gli ha rapita ogni libertà?* Per ravvisare il male nella sua grandezza non è mestieri rappresentarselo così grande come lo fanno i simboli luterani. Se dunque noi stabiliamo qui appresso sulla vita religiosa e morale de' popoli pagani una dottrina che fu di rado o fors'anco non mai dedotta dai principii cattolici, non si creda per questo che in noi non esista alcun sentimento, nè dell' infinito prezzo della redenzione, nè della enormità del male che affligge così profondamente il genere umano; noi vogliamo mettere qui innanzi il lato migliore del mondo pagano solo per dare alla riconoscenza un solido fondamento, deplorando anzi l' impossibilità di non poterci più oltre estendere sul presente soggetto.

Le molteplici ricerche fatte a' nostri giorni sul mondo antico e nelle parti anche più rimote del nuovamente scoperto hanno confermata in isplendida guisa la dottrina cattolica intorno all' uomo decaduto. Non si è mai trovata alcuna nazione, la quale non abbia creduto in Dio, e non l' abbia col sacrifizio adorato. Egli è vero che in niun luogo le idee religiose sono pure; sebbene ovunque macchiate da gravi errori, sta però nascosta la fede sotto la superstizione; sicchè anche i traviamenti altro non sono che verità abusate. Non ommesso nemmanco l' assurdo feticismo, neppur una havvene che non provi lo slancio dell' uomo inverso alla divinità; anzi tutto ci mostra che malgrado la sua depravazione egli possiede ancora delle *forze spirituali*, per usare il linguaggio dei simboli luterani.

Sembra che Melantone abbia riconosciuto tutto il peso che un tal fenomeno pone nella bilancia a pro dei cattolici: per ristabilire l'equilibrio, egli sostiene che questi avanzi di fede sieno dovuti alle primitive rivelazioni (1). Senza dubbio, e tale

(1) Melantone, *Loc. theol.*, p. 67: « Ita ut mihi pene libeat vocare legem naturae non aliquod congenitum judicium seu insitum et insculptum naturae mentibus hominum, sed leges acceptas a patribus et quasi per manus traditas subinde posteritati. Ut de creatione rerum, de colendo Deo docuit posteros

è ancora il pensamento della Chiesa, senza dubbio la fede si sarebbe smarrita se d'età in età non fosse stata trasmessa col mezzo della tradizione; ma se in pari tempo ella non avesse trovato un punto d'appoggio nel cuore dell'uomo, affatto impossibile sarebbe stata la sua conservazione; e come un oggetto estraneo all' uomo, ben tosto sarebbe stata obbliata, sarebbe bentosto scomparsa dal mondo.

Senza religione non dassi nè società nè ordine politico fra gli uomini. Di qui le divinità tutelari di ogni impero, di qui i templi rizzati in loro onore, di qui le preghiere a loro innalzate. Mercè questo culto, le nazioni manifestarono il sentimento di loro dipendenza verso una potenza superiore che guidava e proteggeva i suoi adoratori, benchè in nessuna regione essa abbia riscossi i debiti onori. Il prepotente istinto che lega l'uomo alla società è in sè stesso eminentemente religioso, ed in complesso un' indelebile testimonianza delle di lui forze superiori. Infatti l' uomo intieramente malvagio non avrebbe mai provato la menoma propensione ad un vivere socievole, e se mai taluni fossero giunti ad accomunarsi, sarebbonsi distrutti a vicenda nelle più sanguinose lotte. Quando Calvino (1) rappresentava le società antiche, questi tipi della Chiesa futura, come unicamente formate dal concorso delle facoltà inferiori dell'uomo, senza che la fede e la religione avessero presieduto al loro nascimento, affè egli ne ignorava la natura e la costituzione.

Ma nulla meglio vale a provare la nostra credenza che la China, questo impero ove le antiche instituzioni costituiscono una vera teocrazia. L'imperatore deve ascoltare la voce del Cielo, e servirgli d' organo per tutto il popolo componente la sua vasta famiglia. In conseguenza tutti i mali e le calamità che colpiscono i membri di questo paterno impero vengonó riguardate come pene inflitte da Dio in pena della disobbedienza all'invisibile Dominatore. Quindi il ritorno alla virtù, ed alla pia semplicità degli avi, diventa, agli occhi dei Chinesi, l' unico mezzo di ricondurre la prosperità nel seno della patria. Ora chi potrebbe supporre l' estinzione delle facoltà spirituali, mentre noi veggiamo la dottrina religiosa abbracciare del pari tutte le circostanze della vita, ed insinuarsi quasi un elemento essenziale nella costituzione e nel reggimento dello stato? Chi ha mai po-

Adam: sic Cainum docuit, ne fratrem occideret ». Il *Libro della Concordia*, II, § 9, p. 630, passa ancora più oltre; ma ei cade in formale contraddizione con sè medesimo. Dice che la ragione umana possiede ancora *notitiae illius s intillulam. quod sit Deus*; ma come ciò addiverrà possibile senza di alcuna *scintillula spiritualium virium?*

(1) Calvino, *Instit.*, l. II, c. 2, § 13, p. 87.

tuto leggere alcun frammento dei filosofi Chinesi senza rimaner colpito della loro sapienza, senza ammirare gli eccellenti precetti di morale che vi si riscontrano pressochè ad ogni pagina ?

Senza dubbio Melantone qui ripeterebbe quello ch' ei già disse di Socrate, di Senocrate o di Zenone, che, cioè, siccome la magnanimità di Socrate, la temperanza di Zenone, la castità di Senocrate, così la virtù di Lao-seu, di Confucio e di Meng-seu non ebbero a fondamento che l' amor proprio, e che quindi dobbiamo considerarle come vizio (1)! E per fermo noi non proclamiamo già i savii della Cina, o della Grecia, quali modelli di virtù capaci di poter reggere al cospetto del Giudice Supremo; nè tampoco pretendiamo che i loro sforzi abbiano pigliato le mosse da un principio a Dio aggradevole. Ma qui non trattasi di sapere se l' uomo che non conosce Gesù Cristo, nè è illuminato dal suo splendore, nè dalla sua virtù avvalorato, possa da sè stesso divenire giusto e santo agli occhi del Creatore. Questa è al contrario la questione che noi dobbiamo decidere : l' uomo decaduto, fu egli onninamente depravato in tutto il suo essere? Tutti i suoi pensieri, tutte le sue opere sono esse altrettanti peccati (2) e quindi condannabili (3)? Perdette egli perfino le facoltà religiose e morali ? Insomma le virtù di que' savii devono essere considerate come alcunchè di puramente esteriore, non avente coll' uomo stesso una più intima relazione che le doti esterne, l'avvenenza e la ricchezza (4)? Ora, ecco quanto noi neghiamo, e neghiamo francamente contro i riformatori, a costo di venire accusati di rilassatezza e di udire di nuovo quel rimbrotto che già Melantone faceva ai nostri illustri maggiori, di aver introdotto nelle scuole gli studii filosofici e di aver commendata la lettura di Platone e di Aristotile, sebbene quegli sia sì gonfio d' orgoglio e così potentemente l' ispiri a' suoi ammiratori, e l' altro

(1) Melantone, *Loc. theolog.*, p. 22 : « Etsi fuerit quaedam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia... non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi ».

(2) Melantone, l. c. : « Negant tamen (Pelagiani) eam esse vim peccati originalis, ut *omnia* hominum opera, omnes hominum *conatus* sint peccata ».

(3) Calvino, *Instit.*, l. II, c. 3, fol. 93, nel capitolo che porta appunto questo titolo : « Ex corrupta hominis natura nihil nisi *damnabile* prodire ».

(4) Melantone, l. c. : « Effundit autem hujusmodi virtutum umbras Deus in gentes, in impios quosvis non aliter atque formam, opes et similia dona largitur », vale a dire d' una maniera puramente fisica ; talmente che esisto nulla di morale in queste sorte di virtù. Del resto necessariamente abbisognava giungere sino a questo punto, dall' istante che si rifiutò all' uomo ogni facoltà religiosa e morale.

non insegni che a contendere (1). Se questi sapienti hanno potuto ravvisare molte verità ed aspirare alla virtù, il cattolico vi ravvisa a ragione un indizio di forze superiori rimaste nell' uomo : se quelle non furono lucide, se questa sì manca, vi riconosce una necessaria conseguenza dell' originale caduta.

Passiamo dai Cinesi agli Indiani. Profondamente penetrata dalla caduta dell'uomo, questa nazione insegnò che l'anime preesistenti al corpo vennero relegate su questa terra in espiazione dei loro peccati : dottrina semplice del pari, come profonda in sè medesima, sebbene non vera, e tale insieme quale poteva convenire alla giovanile intelligenza di quella età, che non poteva concepire in Dio l' idea eterna dell' uomo, senza vederla insieme realizzata nel tempo. Ond' è che tutta la vita terrestre agli occhi di questo popolo è una dimora all' uomo imposta perchè si purifichi delle sue immondezze. Simil credenza, esposta nei frammenti di Hollwell con non meno di verità che di poesia, non solo si ritrova al Tibet, nel regno dei Birmanni, presso i Siamesi, ec., ma è ancora improntata in tutta la vita politica degli Indiani, ed in principal modo nei vicendevoli rapporti delle differenti caste. Ora, noi domandiamo, l' uomo potrebbe mai provare tanta pena pel suo allontanamento da Dio, se egli non conservasse qualche cosa di comune con lui, se egli non ne portasse ancora l' immagine? Che se furono sempre da lui impiegati dei falsi mezzi per rientrare in grazia col Cielo, ne è ragione il non poter noi diventar giusti in altro nome fuorchè in quello di Gesù Cristo : ma questi sforzi inesausti e continuati per giungere a Dio, mostrano esser rimasto nel cuore dell'uomo un ardente desiderio della vita eterna. Chi può mirare i templi di Elefantina e di Salsetta e ricusare agli Indiani ogni facoltà religiosa? Chi ha mai considerata la loro dottrina sull' età attuale (Kali-Juga) e sulle epoche decorse, senza riconoscere un profondo sentimento della decadenza ognor crescente dell' umanità ? Ci si mostri pure se i loro miti sulle incarnazioni degli Dei non discoprono il desiderio d' un celeste liberatore ; voto che si ritrova del resto in tutta l' antichità. Che se il primitivo teismo degli Indiani, sotto parecchi rapporti è venuto a degenerare nel panteismo, n' è causa che le tenebre si sono sempre più condensate avanti alla ragione ; e se d' abisso in abisso pre-

(1) « Pseudotheologi nostri falsi caeco naturae judicio commendarunt nobis philosophica studia. Quantum in Platone tumoris est et fastus ? Neque facile fieri mihi posse videtur, quin ab illa platonica ambitione contrahat aliquid vitii etc. »

cipitando non vennero a dare nell'ateismo, lo si deve all'immagine di Dio, nell'uomo indelebile.

Che avrebbero potuto rispondere un Lutero e un Melantone, un Musco ed un Wigaud, un Flacio ed un Hesshuss, se avanti loro si fosse esposta la dottrina de' Parsi, nazione sì vivamente penetrata dall'idea negativa del male, che non potè spiegarne l'esistenza fra le cose create da un Dio buono, se non coll'ammettere un principio cattivo sussistente da sè, il quale operi continuamente in opposizione al buono? Tale dottrina non contiene forse un sentimento più tenero e più religioso che non è quella di Melantone, di Beza e di Calvino, che fanno Iddio autore del male, e gli attribuiscono ogni delitto e misfatto? Se i Parsi, come gl'Indiani, confusero il mal morale ed il fisico; se essi non seppero ben distinguere tra l'uno e l'altro, ciò nulla prova contro di noi; onde asseriamo: *vedete se i riformatori sono stati più fortunati di questo popolo*. Eppure i Parsi sedevano nelle ombre della morte, laddove i dottori del secolo XVI partecipavano de' più luminosi raggi del vero.

In tutto l'orbe antico noi troviamo una sollecita ricerca del vero. Se nessuno colle proprie naturali forze lo rinvenne (perchè bisogna infine che l'uomo lo riceva dal cielo), per lo meno si fecero dei grandi sforzi per raggiungerlo. Ora l'uomo intieramente corrotto, se è spoglio d'ogni facoltà spirituale e dell'immagine di Dio, non aspira nè può aspirare al conseguimento delle verità. E certo troppo di frequenti la si volle rinvenire nel mondo creato; inclinato alla terra, lo spirito assai di rado volse i suoi sguardi al Cielo; ma scoperto un sol uomo che ve li abbia sollevati, allora egli è chiaro che ciascuno l'avrebbe potuto fare ogni qualvolta gli fosse piaciuto; allora la libertà è dimostrata.

La storia ci rappresenta con infinite gradazioni il carattere religioso e morale degli individui. Dalle più tremende abbominazioni sino alla più umile pietà, noi ritroviamo in tutti i possibili gradi dei vivi esempi. E noi non iscorgeremmo in questo fenomeno nient' altro che l'effetto di una libertà meramente esteriore! E noi rigetteremmo la libertà morale! Perchè mai due uomini posti nelle medesimi circostanze sono stati così differenti di opinioni e di costumi? Ove si attribuisca a Dio la causa di tutte cose, così del male che del bene, questo fatto allora, egli è vero, non prova più che l'uomo caduto possiede ancora delle facoltà religiose il cui impiego sia rimesso alla sua libertà; ma da quel punto perdiamo altresì il diritto di parlare sul giusto e l'ingiusto, sul delitto e sulla virtù; e dobbiamo collocare fra i

sogni le idee della santità in Dio, e la nozione del merito e del demerito.

Così la storia conferma la dottrina cattolica sul peccato originale, mostrando fino all' evidenza che l' uomo, sebbene profondamente decaduto, possiede ancora la libertà e l'immagine divina, che tutti i suoi pensieri ed azioni non sono peccato e condannabili; che infine egli non ha soltanto la facoltà di operare il male, come ne vorrebbono insegnare i simboli dei luterani. Del resto se noi poniamo attenzione alla distanza immensa fra le dottrine dei simboli luterani e la realtà del mondo pagano avanti Cristo, non avremo di che meravigliarci, se col decorso de'tempi venne a formarsi un' altra deviazione affatto opposta, se cioè ora le più profonde dottrine evangeliche si considerano come tradizioni gentilesche, o a meglio dire si ritiene il cristianesimo come lo sviluppo naturale del genere umano, e quindi si venera anche nel paganesimo una gradazione *in sè* necessaria dello sviluppo dell' umanità, e si prescinde totalmente dalla prima colpa.

§ VIII.

Dottrina riformata sul peccato originale.

Nella loro dottrina sul peccato originale, e sulle sue conseguenze i riformati non andarono così in là come i luterani. Tutto il loro sistema nato od almeno formulato da Calvino, trasse dei grandi vantaggi dagli errori e dagli assurdi ne' quali erano caduti i primi riformatori. Lo scienziato e più dotto Calvino si mostra qualche volta meno ingiusto verso i cattolici; più volte ci riferisce la nostra dottrina con maggior fedeltà; ed in ispecie procede con assai più circospezione che non il padre della riforma, Lutero. Così in quella guisa ch' egli ravvicinò di più al cristianesimo la fredda e meschina teoria di Zuinglio sull' adorabile Sacramento dell' altare, egli è alquanto meno discosto dalla verità anche relativamente al punto di cui si tratta. Ma questo ritorno alla verità ogni volta che accadde (e in molte parti non s' è effettuato per nulla), s' ottenne quasi sempre a spese della chiarezza e della precisione delle idee: e se vedesi con gioia disparire la troppo evidente mostruosità dell' errore, l' incertezza, l' ondeggiamento, che subentrano, affliggono più mortalmente.

L'istesso Calvino in diverse maniere si esprime sul peccato originale. In alcuni passi egli asserisce puramente e semplice-

mente essere stata l'immagine di Dio distrutta dal peccato (1); altrove esprime la medesima dottrina nella seguente forma: *l'uomo*, dice egli, *venne talmente escluso dal regno di Dio, che tutto quanto si riferisce alla vita beata dell'anima, è spento in lui* (2), *ch'ei non ricupera gli organi, i sentimenti, le facoltà per le cose divine che nella novella creazione in Gesù Cristo* (3).

In altri luoghi, all'opposto, insegna che l'immagine di Dio non venne già compiutamente annichilata, ma soltanto disfigurata, macchiata, ed orrendamente guasta (4).

Quando poi parla delle forze spirituali dell'uomo decaduto e non aucora rigenerato, quando discute il dogma cattolico della libertà rimasta nell'uomo dopo il peccato originale, si rimarca in Calvino la medesima incertezza e perplessità. Egli riflette che l'uomo non potè mai essere spogliato nè della ragione (*ratio, intellectus*), nè della volontà (*voluntas*); costituendo queste due doti la differenza caratteristica fra l'uomo ed il bruto (5). Nelle arti liberali e meccaniche, nel circolo delle sociali istituzioni, ed in generale nelle scienze puramente umane, ammette che la ragione (od a meglio dire l'intelletto) ha gettato un vivo splendore, e disviluppata una meravigliosa attività di mezzo ai pagani. Quivi il riformatore fa una vigorosa invettiva contro l'affettato disprezzo dei luterani per la filosofia (6). Ma non sì tosto prende a parlare delle forze religiose e morali, ecco ricomparire di subito la più strana incertezza. Rapporto alla cognizione di Dio, egli non dubita nemmanco che gli stessi gentili di tratto in tratto non abbiano ravvisata qualche verità; il che fa supporre che ei non ammetta estinzione delle facoltà superiori (7). Ma sì

(1) Calvino, *Instit.*, l. III, c. 2, n. 12: « Denique sicut primi hominis defectione deleri potuit ex ejus mente et anima imago Dei, etc. »

(2) Calvino, *Instit.*, l. II, c. 2, § 12, p. 86: « Unde sequitur, ita exulare a regno Dei, ut quaecumque ad beatam animae vitam spectant, in eo extincta sint ».

(3) Calvino, *Instit.*, l. III, c. 29, § 2, p. 353: « Ac ne glorietur, quod vocanti et ultro se offerenti saltem responderit, nullas ad audiendum esse aures, nullos ad videndum oculos affirmat (Deus), nisi quos ipse fecerit ».

(4) Calvino, *Instit.*, l. I, c. 15, § 4, p. 57: « Etsi demus non prorsus exinanitam ac deletam in eo fuisse Dei imaginem, sic tamen corrupta fuit, ut, quidquid superest, horrenda sit deformitas. — Ergo quum Dei imago sit integra naturae humanae praestantia, quae refulsit in Adam ante defectionem, postea sic vitiata ac prope deleta, ut nihil ex ruina, nisi confusum, mutilum labeque infectum supersit, etc. »

(5) Calvino, *Instit.*, l. II, c. 2, § 12, p. 86.

(6) L. cit., § 15, car. 88: « Pudeat nos tantae ingratitudinis, in quam non inciderunt ethnici poetae, qui et philosophiam, et leges et bonas omnes artes Deorum inventa esse confessi sunt ».

(7) L. cit., § 12, car. 86: « Hoc sensu dicit Joannes, lucem adhuc

dolce speranza tosto si dilegua, quando soggiunge, che se nel buio di notte profonda Iddio fece sfavillare qualche lampo, ciò avvenne all'uopo di condannare gli uomini per loro propria confessione, rendendo ad essi ogni scusa impossibile (1). Per conseguenza egli sembra attribuire questi deboli bagliori non già alle forze dell'intelligenza umana, cooperanti con Dio, ma ad un'azione straordinaria di Dio sovra alcuni uomini per qualche suo fine particolare. Tuttavia in un altro passo, egli dice che la cura della propria riputazione ripete la sua origine dal pudore, e questa dal sentimento innato della giustizia e della virtù ; sentimento che ha già in sè stesso un principio religioso (2). Ora, domandiam noi, come conciliare questi due passi? Così noi vediamo nell'apostolo di Ginevra la ragione alle prese col cieco sentimento che dopo una lotta di pochi istanti ottiene una compiuta vittoria.

Ed ecco ad un di presso la dottrina di Calvino sui fenomeni del mondo morale avanti Gesù Cristo.

Per istabilire la libertà dell'uomo decaduto, era uso presso i cattolici rammentare gli uomini più virtuosi dell'antichità, p. e. Camillo, dimostrandosi nella loro vita, la libertà morale e alcune reliquie del bene essere rimaste anche ai gentili; era solito inoltre difendersi che Dio in molte circostanze abbia visibilmente fortificato i gentili col mezzo di qualche grazia accordata in vista del Salvatore (3). Ora qual via imprenderà Calvino per ispiegare le virtù praticate nel paganesimo? Egli asserisce, da somiglievoli esempii, esser facile venir trascinati in errore; avendo ivi quasi sempre la grazia un effetto puramente coercitivo; poichè sovente ella non purifica nè afforza l'interno dell'uomo, ma soltanto impedisce, mercè una forza meccanica, che il male abbia a mostrarsi al di fuori (4). Laonde la virtù dei pagani e

in tenebris lucere, sed a tenebris non comprehendi: quibus verbis utrumque clare exprimitur, in perversa et degenere hominis natura micare adhuc scintillas, quae ostendant, rationale esse animal et a brutis differre ».

(1) L. cit., § 18, car. 89: « Praebuit quidem illis Deus exiguum divinitatis suae gustum, ne ignorantiam impietati obtenderent: et eos interdum ad dicenda nonnulla impulit, quorum confessione ipsi convincerentur ».

(2) L. cit., l. I, c. 15, n. 8.

(3) La Costituzione *Unigenitus* (Harduin concil. tom. XI. fol. 1635) rigettà la proposizione: N. XXVI. « Nullae dantur gratiae, nisi per fidem ». N. XXIX. « Extra ecclesiam nulla conceditur gratia ». Per la parola *fides* bisogna intendere la fede in Gesù Cristo.

(4) Calvino, *Instit.*, l. II, c. 3, § 2, fol. 94: « Exempla igitur ista monere nos videntur, ne hominis naturam in totum vitiosam putemus... Sed hic succurrere nobis debet, inter illam naturae corruptionem esse nonnullum Dei gratiae locum, non quae illam purget, sed intus cohibeat ».

quella del buon Camillo può non essere stata che ipocrisia, ossia l'effetto d'una grazia la quale avrebbe concentrato il male nel loro cuore, senza renderli migliori (1). Mercè tali tentativi di spiegazioni meccaniche dimostra Calvino chiaro abbastanza che, sebbene egli parla dell'intelligenza e della volontà come facoltà non distrutte e indistruttibili, come distintivo tra l'uomo ed il bruto, ciò nullameno non opina che dopo la gran crisi l'uomo abbia conservato delle facoltà religiose e morali.

Per quanto però appaia strana la dottrina di Calvino sul peccato originale (2), non cade peraltro nei gravi traviamenti de' luterani. Asserendo che la ragione e la volontà sussistono nell'uomo decaduto, egli veramente intende la potenza di conoscere il vero e di appigliarsi al bene. Infatti, se in un gran numero di passi, egli sembra negargli assolutamente tali facoltà, questi non si possono intendere che per mezzo di altri, nei quali dichiara che quando egli parla di un annientamento della volontà, non intende già la facoltà di volere; ma gli atti reali e buoni di questa potenza (3). Così l'opinione di Vittorio Strigel, rigettata dai luterani, sembra esser quella dei calvinisti.

Del resto, come già dal fin qui detto puossi dedurre, Calvino stabilì intorno alla concupiscenza, presso a poco la stessa dottrina delle professioni di fede luterano (4). Soltanto non fa

(1) L. cit., § 3, car. 95: « Quid autem si animus pravus fuerit et contortus, qui aliud potius quidvis quam rectitudinem sectatus est ?.... Quamquam haec certissima est et facillima hujus quaestionis solutio : non esse istas communes naturae dotes, sed speciales Dei gratias, quas varie et in certum modum profanis alioqui hominibus dispensat ».

(2) Calvino, *Instit.*, l. II. c. 5, n. 19. In questo passo Calvino dice, a proposito del viandante caduto nelle mani dei ladri e soccorso dal Samaritano : « Neque enim dimidiam homini vitam reliquit Dei verbum, sed penitus interiisse docet, quantum ad beatae vitae rationem ». Si sa che i cattolici s'appoggiavano a questa parabola per dimostrare che l'uomo decaduto possiede tuttavia qualche reliquia di vita spirituale, quindi egli continuò così : « Stet ergo nobis indubia ista veritas, quae nullis machinamentis patefieri potest : mentem hominis sic alienatam prorsus a Dei justitia, ut nihil non impium, contortum, foedum, impurum, flagitiosum concipiat, concupiscat, moliatur : cor peccati veneno ita penitus delibutum, ut nihil, quam corruptum foetorem efflare queat ».

(3) *Instit.*, lib. II, c. 3, n. 6 : « Voluntatem dico aboleri, non qua tenus est voluntas ; quia in hominis conversione *integrum manet, quod primae est naturae : creari etiam novam dico, non ut voluntas esse incipiat, sed ut vertatur ex mala in bonam.* Haec in solidum a Deo fieri affirmo ». Cfr. loc. cit., c. 5, 16, dove egli accorda che il ben oprare può chiamarsi *nostro*, poichè, dice egli stesso, che la volontà è una dote che ci appartiene.

(4) L. cit. lib. II, c. 1, n. 8 : « Neque enim natura nostra boni tantum inops et vacua est ; sed malorum omnium adeo fertilis et ferax, ut otiosa esse non possit. Qui dixerunt esse concupiscentiam, non nimis alieno verbo usi sunt, si modo adderetur (quod minime conceditur a plerisque, *cioè dai*

uso di buon grado di questo termine teologico, ed ecco la ragione onde anche i simboli riformati non l'adoperano che ben di rado (1).

Questi medesimi simboli poi si ponno distinguere in varie classi: imperocchè quelli redatti sotto l'immediata influenza di Zuinglio, sono assai differenti da quelli ove traspira lo spirito di Calvino. Nella confessione tetropolitana la questione del peccato originale non venne punto trattata particolarmente, ma solo alla sfuggita discussa nell'articolo della giustificazione. Più tardi faremo conoscere la cagione di questo silenzio, allorchè sulla controversia ora in discorso, sarà da noi esposta la dottrina di Zuinglio.

Le confessioni elvetiche più antiche (la II e la III) si esprimono con gran riservatezza sulla colpa d'origine; ed al certo avremmo cagione di felicitarcene se tal contegno non fosse stato imposto dalle stesse ragioni che determinarono il silenzio nella confessione delle quattro città (2).

L'egual cosa si dica della confessione anglicana, chè dovunque con accorgimento schiva quanto potrebbe imprimerle un carattere di troppa durezza (3).

La prima confessione elvetica invece (non la più antica), non che quelle dei riformati francesi, belgi e scozzesi, insegnano espressamente che l'uomo decaduto è degradato in tutto il suo essere (4). Tuttavia rimarchiamo in questi scritti la medesima

cattolici) quidquid in homine est, peccatum est, ab intellectu ad voluntatem, ab anima ad carnem usque, hac concupiscentia inquinatum refertumque esse ».

(1) Io non mi ricordo di aver letto questa voce che nella *Confess. anglic.* art. IX, p. 130.

(2) *Confess. helvet.* II, c. XIII, p. 95: « Atque haec lues, quam originalem vocant, genus totum sic pervasit, ut nulla ope irae filius inimicusque Dei, nisi divina per Christum curari potuerit. Nam si quid bonae frugis superstes est, vitiis nostris assidue debilitatum in pejus vergit. Superat enim mali vis, et nec rationem persequi, nec mentis divinitatem excolere sinit ». (*Che è adunque questa* mentis divinitas?) *Confess. helvet.*, III, c. 2. p. 103: « Confitemur, hominem ab initio secundum Dei imaginem et justitiam et sanctitatem a Deo integre factum. Est autem sua sponte lapsus in peccatum, per quem lapsum totum humanum genus corruptum et damnationi obnoxium factum est. Hinc natura nostra vitiata est, ac in tantam propensionem ad peccatum devenit, ut nisi eadem per Spiritum Sanctum redintegretur, homo per se nihil boni faciat, aut velit. »

(3) *Confess. anglic.*, art. IX, p. 129: « Peccatum originale non est, ut fabulantur Pelagiani, in imitatione situm, sed est vitium et depravatio naturae cujuslibet hominis ex Adamo naturaliter propagati, qua fit, ut ab originali justitia quam longissime distet, ad malum sua natura propendeat, et caro semper adversus spiritum concupiscat, unde in quoque nascentium iram Dei atque damnationem meretur ».

(4) *Confess. helvet.* I. c. VIII, IX. p. 16 e seguenti. *Gall.* c. X—XI,

perplessità ed incertezza, che in quelli di Calvino. Egli è però mirabile che il primo simbolo degli Svizzeri accusa di manicheismo la proposizione avanzata dai luterani, che l'uomo decaduto non possieda più nè intelligenza nè volontà pel regno di Dio (1).

Fermiamoci ancora un istante sul fenomeno seguente. Secondo i simboli riformati i peccati attuali non sono che manifestazioni della macchia ereditaria, il successivo suo appalesarsi nei singoli casi. Quindi per essi il peccato d'Adamo è il solo peccato; l'unica sorgente alla quale attingono tutti i mortali senza che venga mai esaurita; fonte infinita, sempre perenne che sè stessa alimenta de' proprii suoi umori; peccato attivo continuamente operante o tendente mai sempre a riprodursi alla luce (2). Senza dubbio i cattolici hanno qui pienissimo diritto di obbiettare che, posta una tal dottrina, tutti i peccati devono essere eguali fra di loro, giacchè in questo falso realismo la persona viene assorta dalla natura, l'individuo dall'universale, e se tutti i non ancora rigenerati non sono egualmente perfidi ed empii, fratricidii, parricidii, assassini e venefici, non può spiegarsi pel diverso uso della libertà individuale, che giusta la dottrina dei riformati non esiste in veruno; che dunque secondo i principii di Calvino il male originario opera tuttora per una cieca necessità, e trova in ciascun uomo, perchè non libero, uno stromento docile e pronto a tutti i delitti. Se quest'uomo adunque è mansueto, benefico, giusto, virtuoso, mentre quell'altro non respira contento che sopra un cumulo di ruine, debbesi accagionare l'azzardo; l'uno è non meno dell'altro malvagio; solamente il peccato, eguale in tutti, si manifesta nel secondo in una maniera più terribile. La prima confessione elvetica ripudia queste conseguenze, e passa perfino a condannare i gioviniani, i pelagiani o gli stoici, i quali insegnavano l'eguaglianza di tutti i

p. 114. *Scot.* art. III, p. 146. *Belg.* c. XIV, p. 178. Comecchè fondata sovra motivi diversi da quelli della confessione tetrapolitana, quella d'Ungheria passa sotto silenzio il peccato originale. Circa alle fluttuazioni, alle incoerenze di dottrina di cui si tenne parola nel testo, la prima confessione elvetica ne offre un numero troppo vistoso, affinchè per noi si possa riportarle in particolare. Da una parte il simbolo Belgico, dice che per il peccato l'uomo venne intieramente separato da Dio, d'altra parte gli accorda qualche rassomiglianza col suo autore, *come lieve traccia* dei primitivi doni.

(1) *Helvet.* I, c. IX, p. 19: « Non sublatus est quidem homini intellectus, non erepta ei voluntas, et prorsus in lapidem vel truncum est commutatus.... » p. 21: « Manichaei spoliabant hominem omni actione, et veluti saxum et truncum faciebant »; il qual passo non si può applicare che alla dottrina luterana, perchè il simbolo ne riporta per anco le espressioni.

(2) *Confess. belg.* c. XV, p. 179.

peccati (1); essa però ad ogni modo non può distinguerli se non nella loro manifestazione esteriore, ed è ben facile il persuadersi che esteriormente un peccato non è uguale all'altro. Dobbiamo tuttavia riconoscere in siffatta protesta un sano criterio, un felice presentimento di quel profondo, indicibile traviamento che condusse alla riforma.

Non esporrò in particolare la dottrina dei simboli riformati intorno alla concupiscenza, perchè essenzialmente non differisce da quella dei luterani. Circa alla morte corporale i calvinisti ancora insegnano doversi essa ritenere come conseguenza del peccato (2).

§ IX.

Opinione di Zuinglio intorno al peccato originale.

Per rischiarare alcuni punti di dottrina nei simboli riformati, esponiamo quasi come appendice l'opinione di Zuinglio sul peccato originale. Questo ardito riformatore fe' non solo il tentativo di determinare l'essenza del peccato originale dietro i cenni che si rinvengono nella Sacra Scrittura, ma di darne altresì una spiegazione psicologica; tentativo infinitamente superiore alle sue forze, ed avanti a cui verranno meno tutti gli sforzi dell' umana sapienza.

Dapprima egli comincia con una svenevole e fredda facezia: « La creazione della donna, dice egli, fu di triste presagio al futuro sposo. Non essendosi Adamo svegliato quando Dio trasse Eva da una delle sue coste, da quel momento emerse chiaro ch' egli poteva facilmente venirne ingannato. Allora il demonio, scorta la semplicità della femmina e lo spirito d' intrigo che in essa fin d' allora svegliavasi, fortificò la brama ch' ella avea concepita di circuire e sedurre la sua cara metà; poi le apprestò i mezzi di riescire nell' intrapresa : ecco l' origine del peccato originale. »

Dopo d'avere, per così dire, scherzato col peccato, il nostro autore soggiunge in modo severo: « Egli è facile comprendere per la tentazione di Satana, non meno che per le sue promesse, che l' amor proprio fu la causa della disobbedienza di Adamo; d' onde consegue che tutta l'umana miseria scaturisce dall'orgo-

(1) *Confess. helvet.* I, c. VIII, p. 17.

(2) *Conf. belg.* c. XIV, p. 178: « Quo morti corporeae et spirituali obnoxium reddidit ». *Helvet.* I, c. VIII, p. 17: « Per mortem itaque intelligimus non tantum corpoream mortem, etc. »

glio. Ora, siccome per legge costante del mondo fenomenale, ogni causa produce un effetto simile a quello; così dopo la caduta tutti gli uomini nascono coll'amor proprio, unica fonte del mal morale » Ciò posto, Zuinglio definì che in noi il peccato originale, in sè stesso non è peccato, ma l'inclinazione, la tendenza che ci trascina al male; poscia tenta rischiarare simile definizione colla seguente similitudine: « Un lupicino è sempre lupo per sua natura, cioè, la sua naturale ferocia lo porta sempre a divorare le agnelle; ed abbenchè le sue zanne non siano state ancor tinte del loro sangue, i cacciatori lo uccidono nella guisa medesima che un vecchio lupo; perchè consapevoli ch'egli pure comincierà le sue rapine quando le forze saranno in pieno sviluppo. Così le disposizioni naturali costituiscono in lui il peccato, ossia il vizio ereditario; e la rapina, che ha le sue radici in queste disposizioni, viene propriamente chiamata peccato, laddove il primo non può essere considerato un difetto imputabile (1) ».

Ma se da un lato tale spiegazione nulla prova, dall'altro essa è affatto conforme allo spirito del protestantismo. In primo luogo ella non ispiega nulla; imperocchè se il peccato originale nasce dall'amor proprio, quest'era dunque già nel cuore dell'uomo avanti la caduta, e non fece che prodursi esteriormente col peccato. In secondo luogo il riformatore considera l'orgoglio, questo frutto dell'albero vietato, anche in quanto esso si propaga in tutta la discendenza di Adamo, quasi una disposizione naturale all'uomo, dunque non è punto un retaggio d'Adamo; dunque egli ha Iddio per suo immediato autore (2). Ed ecco il motivo pel quale tale spiegazione è pienamente conforme ai principii del protestantismo. Attribuita una volta a Dio la causa del male, egli dichiara i peccati attuali germogli necessarii e visibili forme delle naturali disposizioni; il che

(1) Zuinglio, *De Peccat. orig. declar.*, Opp. tom. II, car. 117: « Quam ergo tandem causam tam imprudentis facti aliam esse putemus, quam amorem sui? etc. Habemus nunc prevaricationis fontem, *φιλαυτίαν* scilicet, hoc est sui ipsius amorem: ex hoc manavit quidquid uspiam est malorum inter mortales. Hoc mortuus jam homo filius degeneres procreavisse neutiquam cogitandus est: non magis, quam quod ovem lupus aut corvus cygnum pariat... Est ergo ista ad peccandum amore sui propensio peccatum originale: quae quidem propensio non est proprie peccatum, sed fons quidem et ingenium. Exemplum dedimus de lupo adhuc catulo... Ingenium ergo est percolum sive vitium originale: rapina vero peccatum, quod ex ingenio dimanat, id ipsum peccatum actu est, quod recentiores actuale vocant, quod et proprie peccatum est ».

(2) Ricordiamoci, per comprendere questo ragionamento, che ogni anima vien creata immediatamente da Dio.

scorgesi ad evidenza nell' esempio del lupicino privo d' ogni libertà, ed impossente a resistere all' istinto. In tal modo il peccato originale non è più un vero peccato, ma bensì un vizio inerente all'umana natura. Cade perciò Zuinglio in una contraddizione manifesta, insegnando i peccati attuali essere veri peccati ; mentre nel suo sistema non sono che lo sviluppo necessario delle inclinazioni poste dal Creatore in noi. S' egli non avesse considerato alcun delitto come imputabile all' uomo, sarebbe stato più fedele ai suoi principii sull' origine del male.

Appendice ai §§ VII, VIII e IX.

Confutazione delle opinioni del prof. Baur e d' altri protestanti razionalisti sull' origine e sulla natura del male morale, sulla giustizia primitiva e sul peccato originale (1).

Lo stato di perfezione e santità primitiva dell' uomo e la sua perdita è una fola presso i razionalisti, ai quali il professore Baur nella sua opera contro la Simbolica di Moehler diede chiaramente a conoscere di appartenere. Secondo le loro amene interpretazioni delle sante Scritture, e specialmente, giusta l' esegesi del signor Baur, la giustizia originaria di Adamo, quale dalle sacre pagine ci si presenta, non è già la descrizione di una cessata realtà, ma l' adombramento di ciò che l' uomo è capace di diventare, di ciò a cui l' uomo per diversi stadi passando nel decorso de' secoli perverrà fors' anco realmente. Il peccato poi almeno in astratto non può imaginarsi che simultaneo colla natura dell' uomo (2). Imperocchè « l' uomo, in quanto è creato da Dio, è originariamente puro e buono, ma per altra parte la sua sostanza è anche opposta a Dio e finita, e perciò perversa e mala. Come da una parte egli porta impressa l'imagine di Dio, porta dall' altra (originariamente) una natura *decaduta* ; ed il peccato è sua colpa appunto perch' egli qual uomo non può imaginarsi altrimenti che con questa negazione e *limitazione* del suo essere, che lo costituisce nell' assoluto contrapposto del finito all' infinito, dell' imperfetto al perfetto, del negativo al positivo, del malvagio al buono » (3). Così una certa civilizzazione ha saputo ringentilire anche l'idea del peccato, e siccome all' uomo, che pur ama il peccato, pesa troppo la co-

(1) Dalle *Nuove Ricerche*, ecc., seconda edizione, artic. III, §§ 25, 26, 27, 28, 29, 30.
(2) *Simbolica* del prof. Baur, pag. 86.
(3) *Ibid.*, pag. 85.

scienza di averne tutta colpa per la libera elezione della sua volontà, opportunamente si pervenne a calmarne le ansietà, cancellando quella brutta idea di colpa col fare del peccato una condizione necessaria di una natura finita. Il primo abbozzo del sistema non è però tutto merito dei nuovi *ragionatori*, anzi è già proprio dei primi riformatori (1); solamente che al loro intimo senso ripugnava lo svilupparlo fino a quest' ultima conseguenza, colla quale invano si avrebbe voluto conciliare l' idea di una *redenzione* operata in Cristo.

La surriferita teoria del peccato ci si offre, secondo il signor Baur, dalle medesime Scritture sacre. Vediamo ora come l' egregio Moehler risponda nei §§ 26 e 27 a quest' asserzione.

§ I.

Idea biblica del peccato.

— Esaminiamo innanzi tutto in qual rapporto stia l' antico Testamento colla teoria del signor Baur. Ma qui ci sorprende uno strano fenomeno. Il mio riverito avversario dice che il vecchio Testamento non vale niente, e che perciò il racconto del primo peccato da esso donatoci non ha nessuna forza dimostrativa, che si contengono in esso profezie relative a Cristo, ma che non si può da quello dedurre alcuna dottrina di fede... Comunque sia, nessuna dottrina dell' antico Testamento (qualora non fosse stata vera) dovea maggiormente eccitare il Signore ed i suoi apostoli a rettificarla o a riformarla intieramente, quanto questa *del peccato*: imperocchè il nuovo Testamento è la divina *istituzione della giustificazione*; e la diversità o parziale o totale del concetto del peccato costituisce proporzionatamente diverso anche il concetto della giustificazione. Il Vangelo avrebbe quindi non solo occasionato un inganno grave ed in nessun modo a lui perdonabile, ma anche causatolo, se avesse lasciata intatta la dottrina tradizionale intorno al male ed al peccato, quantunque su di ciò la intendesse diversamente da quanto tutto il popolo ebreo ne doveva pensare. Se pertanto su questo punto non troviamo traccia di una correzione fattasi al modo di vedere dell' antico Testamento, ne dovremo inferire che desso è dunque proprio anche del nuovo, e che quando Giovanni Battista diceva, *Ecco l' Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo*, e il Salvatore medesimo minacciava, *Io ve l' ho detto, se voi non cre-*

(1) Vedansi gli antecedenti §§ 6, 7, 8 e 9.

dete, voi morrete nei vostri peccati, non si potea aver di mira altro concetto del peccato, che quello solo che ragionevolmente si supponeva predominante nel popolo ebreo. Come mai pertanto il vecchio Testamento si possa mettere da banda in questo punto, difficilmente lo potrà intendere anche il più ardito interprete del nuovo.

Concediamo or dunque per un momento al sig. Baur che il racconto della Genesi intorno all' Adamo originario e decaduto sia un mito (1); concediamogli per un momento che l' antico Testamento non possa arrogarsi di offrirci una positiva rivelazione di Dio: quel modo di vedere il male che ad esso è proprio, e che dalla già menzionata narrazione si deduce, fa però sempre contro il sig. Baur. Imperocchè è sempre innegabile che presso l' eletto popolo di Dio, la cui fede anche nella Genesi si espone, a norma di questo libro, si ritenea come certo quanto segue (2):

1.° Ogni essere creato era *buono* allorchè uscì dalla mano di Dio, giacchè Dio stesso diede alle sue opere questo predicato. Colla creazione pertanto di esseri finiti non erasi ancora dato origine al male.

2.° Era tanto alieno che la malizia fosse una condizione necessaria della limitazione dell' uomo, che la più subdola menzogna si richiese per trarre primieramente l' uomo a malfare. Giusta la fede degli Ebrei non procedeva essa dunque dalla sua costituzione naturale, ma fu d' uopo di *sforzi* per parte di un essere *esteriore* all' uomo per istrascinarlo alla caduta. Si riguardava pertanto la malizia come *contraria alla natura* dell' uomo.

3.° A ciò conformemente vien rappresentato il peccato dell' uomo qual *disobbedienza* a Dio; siccome esso è contro la natura dell' uomo, così è anche contro il volere *espresso*, contro i precetti di Dio, il quale ha dunque costituito la natura dell'uomo in perfetta armonia col suo santo volere.

4.° L' uomo vien côlto da *castigo* dopo ed a *motivo* del peccato. Quanto è lungi che la malizia venga considerata come conseguenza naturale della limitazione dell' uomo, altrettanto è

(1) Mito si dice comunemente la narrazione di un fatto non reale ma inventato per nascondervi un' idea astratta. Ciascuno s' accorge che ben lungi il Moehler dal consentire col sig. Baur intorno all' autorità del vecchio Testamento, non fa che un argomento *ad hominem*. B.

(2) Questo modo di vedere il mal morale è quello che vien confermato da Cristo e dagli Apostoli nel nuovo Testamento. Prescindendo adunque anche dall' autorità divina propria dell' antico Testamento, che noi però teniamo salda, resta sempre a quella dottrina tutta l' autorità conferitale dal nuovo. B.

lungi che il male fisico, che accompagna il morale, si concepisca come una semplice conseguenza di questo, come un effetto proprio di quella natura finita in cui l' uomo è vincolato. Esso ci si esibisce come una cosa contro la nostra natura, come una pena. Iddio si trova ora verso l' uomo in tutt'altra relazione che prima, perchè l' uomo ha mutato da quel che era prima. L'uno e l' altro sarebbe impossibile se la cagione del peccato fosse nella limitazione dell' uomo ; in tal caso sarebbe l' uomo rimasto quel medesimo ch' era in principio : e che mai avrebbe allora cambiato i suoi rapporti con Dio ? — Inoltre, dopo il peccato, soggiacque a mutazione anche la natura esteriore all' uomo : in breve tutto accenna che l' uomo giusta la credenza degli Ebrei, diè luogo in sè medesimo ad un pervertimento, ad un nonsochè ripugnante colla sua natura originaria, sovvertitore perciò di tutte sue relazioni, che quindi appunto per questo egli *poteva* e *doveva* vivere senza peccato, che il peccato non è nessuna conseguenza del suo essere naturale.

5.° Se il peccato si rappresenta come disobbedienza ed i suoi effetti come pene, dunque gli Ebrei si raffiguravano l' uomo *dotato di libertà*, e tale in cui arbitrio stesse il prestare od il negare a Dio obbedienza ; ciò che per altro erasi già pronunziato nel divieto divino a lui fatto.

6.° Ma la libertà che fregiava l' uomo e l' oltraggio fatto alla natura nel suo abuso, emergono, s' è possibile, ancora più evidenti dal nascondersi di Adamo dopo il peccato, e dal vergognarsi di comparire innanzi a Dio. La coscienza avea sollevato l'accusatrice sua voce, e gli rinfacciava ch' egli avea male operato, che altrimenti dovea fare, ed altrimenti avrebbe anche potuto. Fin qui irrefutabilmente la Genesi.

Ma questa fede, già rivelata nei primi capitoli della Genesi, procede pure, per tutto il vecchio Testamento, ora nelle più chiare sentenze, ora in passi che necessariamente la presuppongono. Incominciamo dall' accennare taluna delle prime. Quando il sacrifizio di Caino fu rigettato da Dio, e quegli divampò di sdegno e di rabbia, così gli parlò Iddio ad ammonirlo : *Se agirai bene, ne avrai mercede ; se male, tosto t' incoglierà la pena della colpa, le lusinghe di questa sono in tua mano, e tu puoi superarle* (1). Altrettanto che in questo passo si pronuncia pur chiaro la libertà dell' uomo nella parlata di Mosè (2) : *Io chiamo oggi cielo e terra in testimonio, che io vi ho posto innanzi* (a scegliere) *vita e morte, benedizione e maledizione; eleggi pertanto la*

(1) Gen. IV, 6-8.
(2) Deuter. XXX, specialmente v. 19,

vita; affinchè tu viva ed il tuo seme, ecc. Del pari Giosuè attribuisce al libero arbitrio degli Israeliti la *scelta* fra Dio e gli idoli (1). Così nell'Ecclesiastico (2): *Non dire: Per Dio ho io declinato dalla sapienza; imperocchè, ciò ch' egli odia ti è anche proibito di farlo* (dunque Dio non è causa della malvagità). *Non dire: Egli mi ha traviato; imperocchè egli non abbisogna dei cattivi. Iddio stesso creò l' uomo in principio* (non vi era dunque malizia in costui); *ma lo lasciò alla sua libera elezione. Se tu vuoi, e custodisci i suoi precetti e gli dimostri con ciò fedeltà a lui cara, anche questi custodiranno te. Egli ti pose innanzi acqua e fuoco, stendi a qual vuoi la tua mano. Innanzi all' uomo è vita e morte, bene e male: ciò ch' egli elegge, gli sarà dato; perchè Dio è onnisciente, e vede tutto senza incaglio, ed è del pari grande nella sua potenza. Gli occhi del Signore si compiacciono in coloro che lo temono; ma egli conosce ogni opera dell' uomo. A niuno egli comanda di oprare il male, a niuno concede facoltà di peccare. Perchè egli non ama la massa dei figliuoli infedeli ed inutili.*

Come i passi citati anteriormente a questo gli sono di fondamento, così questo è la loro più chiara interpretazione. E sebbene i protestanti non riconoscano come canonico il libro d'onde esso è tolto, l' argomentazione non n' è indebolita; noi non lo citiamo che come prova della maniera di considerare il peccato, quale essa vigeva presso il popolo ebreo.

A tali ed a molte altre testimonianze s'aggiungono copiose sentenze, che, solo quelle presupposte, ammettono un senso. Così è per esempio, quando il popolo giudaico viene eccitato a *preparare i cuori al Signore, a farli accessibili a lui* (3), o apertamente anzi si afferma, *esser proprio dell' uomo l' aprir l' anima al Signore* (4); quando Jehova dice agli Israeliti: *Se tu ti converti, io ti convertirò* (5). *Volgetevi a me, ed io mi rivolgerò a voi* (6). *Non abbandoni chi cerca di te, o Signore* (7). *Perdi coloro che ti abbandonano* (8). *Ognuno ha ricompensa secondo le opere* (9). In fine tutte le espressioni dell' antico Testamento nelle quali sono concepiti i rapporti degli Ebrei a Jehova, non possono venire intese se non nella presupposizione che l' uomo libe-

(1) Jos. XXIV, 14, 15.
(2) Eccl. XV, 11 e seqq.
(3) I. Reg. VII, 3.
(4) Prov. XVI, 1.
(5) Jer. XV, 19.
(6) Zach. I, 3.
(7) Ps. IX, 11.
(8) Psal. LXXII, 27.
(9) Job. XXXIV, 11; Ps. LXI, 13, etc.

ramente e per un uso perverso della sua libertà sia stato egli medesimo l' autore della sua malizia.

Se poi nell' antico Testamento si dice che Dio determinò di indurare il cuore di Faraone (1) e poscia si soggiunge che veramente lo indurò (2); se Dio inoltre comanda di acciecare il cuore del suo popolo, e di assordarlo nelle orecchie, ond' egli non veda nè ascolti, nè perciò abbia facoltà di convertirsi (3); anzi, se dagli stessi indurati si fa lamento che Dio gli abbia indurati (4); se Dio medesimo afferma di suscitare egli stesso falsi profeti (5); non possono essere siffatte frasi che ebraismi e rappresentazioni poetiche del pensiero, che secondo gli eterni consigli di Dio, un animo empio, indurato contro ogni tocco della grazia, con inevitabile necessità (6), accresce per sua pena sempre più la propria malizia, ed incessantemente rovina da male in peggio, sinchè l' estrema perdizione lo coglie. Cadendo così questa pena giusta l'ordine delle cose ed il volere di Dio, vien detto di lui che induri il peccatore; ogni ostacolo opposto a far argine alla passione, non servendo sovente che a raddoppiarne la foga, vien detto di Dio che acciechi il popolo, perchè pel ministero de' suoi tentò indarno frenarlo; nello sconvolgimento e nell' intricato avviluppo delle pubbliche cose, generando naturalmente un' infingardaggine comune ai cattivi reggitori, i quali, a castigo del male esistente nuovo ne aggiungono, viene Iddio stesso rappresentato come la causa di ciò, perch' egli non ne impedisce lo sviluppo già compreso nel suo piano di provvidenza, e quindi necessario sotto quelle circostanze. Che altra interpretazione non ammettono i passi citati risulta ad evidenza non solo da ciò, che se alla lettera si assumessero, sarebbero nella più violenta contraddizione colle idee fondamentali del popolo ebreo antecedentemente sviluppate, ma anche perchè gli ulteriori induramenti della volontà, vengono dedotti dalla malizia dell' uomo già *preesistente*. Così nella Sapienza; II, 21, e nel salmo XCIV, 8, ove si dice: *Oggi se udite la mia voce, non vogliate indurare i vostri cuori.*

Se l' antico Testamento deduce la malizia da un abuso della libertà, se questo era il modo di vedere proprio di tutto il popolo ebreo, se noi non ne troviamo fatta veruna rettificazione nè da

(1) Exod. VII, 3.
(2) Ex. VII, 13 X, 1.
(3) Is. VI, 9, 10.
(4) Is. LXIII, 17. Jer. XX, 7.
(5) Ezech. XIV, 9.
(6) *Inevitabile* nella supposizione che l' empio non voglia lasciare le vie dell' iniquità. B.

Cristo nè dagli Apostoli, è dunque esso da considerarsi come proprio anche del nuovo Testamento.

Ma lasciamoci pur recidere una parte delle divine rivelazioni; non saravvi nell' altra che ancor possiede forze vitali, veramente nulla degno della minima considerazione nella presente questione? Mentre il sig. Baur adduce per sè un passo della prima lettera ai Corintii (ch' io citerò più tardi), perchè sembragli che nulla dica contro di lui, mi sia ora permesso toccare di altri che fanno invece contro la sua sentenza.

E primieramente pare non potersi negare che anche nel nuovo Testamento s' inibisca il male, e si minacci di pena. Ma se il male è necessitato dalla limitazione, quindi per la creazione medesima, il vietarlo altro non è dunque da parte di Dio, che *una protesta continua contro la sua creazione, uno sforzo incessante di annientarla.* Imperocchè, se la creatura solo esiste perchè ha un limite, e se per sè questo limite è congiunto a malizia; il divieto di questa non è desso un eterno tentativo di tôrre alla creazione la sua condizione necessaria?

Il pregare pel perdono de' peccati, a che fare anche dal nuovo Testamento veniamo obbligati, nel nuovo sistema è un domandar venia d' essere al mondo; la promessa di non più peccare è l' assicurazione che noi vorremo fare tutto il possibile per non più venire al mondo in futuro. Si trova forse nel Vangelo una preghiera, che suoni all' incirca così: — Signore, perdonatemi l' avermi voi creato? — Ma io ne trovo invece una, ove noi imploriamo remissione *della nostra colpa*, e questa preghiera mi dice tutt' altro che essere la creazione nostra colpa.

Così ogni dolore del peccato, al qual dolore ci vien sollecitando la parola di Dio, non sarebbe che *una maledizione della nostra esistenza.* È proprio desso il dolore evangelico?

L' attenzione a non più peccare, alla quale siamo eccitati, non sarebbe che lo sforzo ad accelerare il più possibile il nostro annientamento. Se l' esistenza finita è necessariamente vincolata colla malizia, la liberazione dal peccato, il cielo promessoci dal Vangelo non può essere che la cessazione della nostra personale esistenza, il nostro disciogliersi nell' infinito, nel caos universale di tutte le cose, dal quale fummo tratti.

Sì, il Vangelo promette ai giusti perfetta purificazione da ogni malizia oltre la tomba. Ma se questa promessa è fondata, se vera insieme è la dottrina di Baur, mentre la vita presente è l' esistenza finita, il cielo sarà il non essere. Una creatura, finchè esiste come tale, non è dessa, secondo il Sig. Baur, *necessariamente* peccatrice? Dunque la nostra impeccabilità nel cielo

non può significare che la cessazione della personale esistenza. Dice inoltre il sig. Baur, la malizia essere stata data all' uomo insieme colla coscienza di sè: cessi dunque la malizia, e cesserà insieme la coscienza di noi medesimi, la nostra personalità. **Ma** *se noi teniam ferma la dottrina biblica di una personale immortalità, la malizia non è più una conseguenza della limitazione*; appunto perchè in cielo noi godremo di un' esistenza personale e insieme *intemerata* . . . .

Che cosa poi le sacre pagine del nuovo Testamento c' insegnino dell' altra vita, vediamolo nei seguenti passi. Nella prima ai Corintii (1) Paolo ci promette nna cognizione perfetta ove disparirà l' *in parte*, un contemplare faccia a faccia ove noi conosceremo in qnella gnisa che veniam conosciuti. Questo stato esclnde assolntamente la lotta dei contrapposti di Baur. Il medesimo apostolo vede pure nno stato (2), ove tutto sarà sommesso a Cristo, e il Figlio sottoporrà sè medesimo a chi gli sottomise ogni cosa, e Dio sarà tutto in tutto: dnnque nulla più sarà nei giusti alieno da Dio, nulla di perverso. *Corruttibile vien seminato il corpo, ed incorruttibile (ἐν ἀφθαρσίᾳ)* cioè mondo d' ogni macchia di vita peccaminosa *risorgerà* (3); *vien seminato ignobile ed infermo, risorgerà glorioso e robusto* (4); *vien seminato carnale, risorgerà spirituale* (tutto compenetrato dallo πνεῦμα, senza un nulla che dal peccato derivi) (5). In fine, come *portiamo l'imagine dell'Adamo terreno porteremo quella del celeste* (saremo trasformati in immacolati come Cristo) (6).

Or che ci dicono tntte queste antitesi se non che ci attende alla morte un' esistenza scevra d' ogni corruzione, d' ogni male, d' ogni miseria e peccato? Ella è ciò che Pietro (7) appella il *nuovo cielo e la nuova terra*, ove la *giustizia* (imperturbata) *abiterà*; ciò che il Salvatore medesimo promette dicendo, *I giusti risplenderanno come il sole nel regno del loro Padre*. Questa rappresentazione della vita futura fu pure dalla Chiesa ognor conservata, come si trova anche negli scritti *Simbolici* dei luterani, ed in ogni catechismo dei luterani e dei riformati fino ai tempi dell' incredulità . . . .

Cristo ci si offre dalle sante Scritture come assolntamente impeccabile, e recentemente il sig. Ullman, teologo protestante, ha svilnppato di nuovo con acume le ben fondate ragioni ed il gran significato di questa dottrina comune ad ogni confessio-

(1) XII, 9.
(2) I. Cor, XV, 24, 28.
(3) V. 42. — (4) V. 43. — (5) V. 44. — (6) V. 48.
(7) II. II, 13. v. Apoc. Jo. XXI, 1, 4.

ne. Non era però Cristo anche uomo? Ma se tale, come poteva egli essere senza malizia e senza peccato, quando ciò s' inchiuda nell' idea d'uomo come d'essere finito? Se la sacra Scrittura mi rappresenta Gesù Cristo, il Figliuolo dell' uomo, come l' impeccabile, io penserei dunque che sarebbe bene una dottrina del tutto ripugnante alla Bibbia, quella che mi dicesse l' uomo come tale essere peccaminoso. Gli stessi riformatori non hanno giammai negato, anzi a tutta possa difesa l'ἀναμαρτησία (impeccabilità) del Salvatore....

Inoltre tutti i riformatori (ed i cattolici) insegnano, conforme alla sacra Scrittura, l' esistenza degli angeli, creature *finite*, ma non decadute, puri spiriti di ordine superiore: ma come potevano la Bibbia ed i riformatori venire a ciò, se, secondo loro, la caduta è simultanea colla creazione d' esseri limitati e l' idea della malizia con quella della limitazione?

In imagini desolanti e tremendamente sublimi ci dipinge il Salvatore medesimo la triste sorte, che attende al di là i riprovati. Le parole, *Andate, o maledetti, nel fuoco eterno preparato al demonio ed agli angeli suoi*, fanno rabbrividire per tutte le ossa. Ma qual uomo, che ragioni, giudicherà possibile che la considerazione del male come di un puro e necessario limite dell'esistenza, possa insieme produrre imagini e parole di tanto terrore?

Questo ed altri simili passi scritturali ritengono la loro forza dimostrativa, ancorchè non fosse in nessuno di essi pronunciata l' eternità delle pene. Il che però non è così. Ma condannare ad interminabili tormenti coloro che, come creature, come esseri finiti e limitati, peccano necessariamente, sembrò non troppo equo e forse anche duro ai difensori dell'oppugnata sentenza. Quindi insegnò Schleiermacher (1) nel suo famoso *Trattato sulla predestinazione*, che Dio il quale, secondo il suo beneplacito, ora in questo punto della morta massa, or in quello ridesta la vita, non abbandona affatto coloro che nella vita presente non furono tocchi dalla sua operosità vivificante, ma che egli sarà ancora per graziarli in Cristo. E volontieri anche il sig. Baur vi propende (p. 103). Ma questa teoria tanto ripugnante alla Bibbia, non può vantarsi neppure di un solo punto d' appoggio nè presso Lutero, nè presso Calvino, il quale, specialmente in innumerevoli passi delle sue opere, insegna l' eterna riprovazione dei malvagi (2)....

(1) Professore di Berlino.

(2) Si omettono alcuni riflessi del chiar. autore sull' eternità delle pene perchè facili a trovarsi in diverse opere dogmatiche e di filosofia cristiana. B.

Dal fin qui detto, spero farsi evidente che affatto estranea alle sacre pagine del nuovo Testamento è l'idea d'una malizia concreata colla natura finita; se esso ne ammette chiarissimamente nei giusti una totale esenzione nell'altra vita, non può ammettere insieme che in origine, cioè nella creazione dell'uomo già sussistesse in lui, benchè latente; chè se è data insieme colla natura dell'uomo, non potrà mai essergli tolta, ed all'opposto, se deve cessare, non può essere stata simultanea all'originaria natura dell'uomo.

Ciò che ora dal nesso delle idee risulta circa lo stato primitivo dell'uomo, è anche dottrina esplicita della sacra Scrittura (1). Più ancor dallo spirito che dalle parole di questi passi, riluce che il nuovo Testamento anche qui si appoggia all'antico, e ascrive ad un atto della libertà l'entrar del peccato nel mondo. Il v. 45 poi del predetto capo V della prima lettera ai Corintii (2), in cui stanno a rincontro Adamo, come ψυχὴ ζῶσα e Cristo come πνεῦμα ζωοποιοῦν, non vi si può opporre, come opina il sig. Baur. Imperocchè in tutti quelli Adamo ci si presenta come già caduto, soggetto alla morte ed alla corruzione, siccome egli vien già altrove incolpato come colui, pel cui peccato irruppe primieramente la corruzione e la morte, e che perciò appunto non vi era già per sè medesimo soggetto (3).

§ 2.

La teoria di Baur sul mal morale considerata in sè medesima.

Gioverà ora sottomettere ad un esame la teoria del sig. Baur considerandola in sè medesima, nella connessione delle sue singole parti, e ne' fondamenti sui quali è edificata.

Dove sta la cagione per cui dice il sig. Baur, non potere esistere il *positivo* senza il *negativo* (4)? Ei non ne parla. Or

(1) *Siccome per un solo uomo il peccato entrò nel mondo, e pel peccato la morte, così in tutti gli uomini passò la morte* (per quell'uomo), *in cui tutti peccarono.* Rom. V, 12. — *Siccome in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti avranno la vita.* Cor. XV, 22.

(2) *Fu fatto il primo Adamo anima vivente, ed il secondo Adamo spirito vivificante.*

(3) Nell' antitesi del v. 45 non ci si vuol già dire che l'uomo fosse creato peccatore e già condannato alla morte, ma solo che il secondo Adamo, Cristo, è infinitamente al disopra del primo, che mentre quegli per sè medesimo è ψυχή, *anima* suscettibile di essere vinta dal predominio dei sensi, questi è πνεῦμα, *spirito* superiore ad ogni stimolo materiale; mentre quegli è anima ζῶσα, *vivente*, per virtù del Creatore, questi è spirito, ζωοποιοῦν, *che dà la vita* altrui per virtù propria. B.

(4) È una ragione colla quale il prof. Baur volle dimostrare che il peccato

questo asserto è tolto meramente dal comune empirismo, nè mostra per sè altra più fondata ragione. Perchè noi *in adesso* vediamo svolgersi tanto di bene solo nel contrasto col male, non ne consegue al certo che il bene *assolutamente* non possa svilupparsi senza del male, non possa neppure esistere senza di esso. Como teologi veneratori della Bibbia noi possiamo, anzi dobbiamo ad ogni istante ripetere, che siccome la Sacra Scrittura esplicitamento ci assicura del contrario, questo deve ritenersi come di fede. Certamente pel peccato di Adamo Iddio non rimase sì sconcertato e sorpreso ch'ei non sapesse più come procedere, anzi il peccato medesimo fece ei serviro a' suoi fini. Egli è vero che il nostro intelletto è sì limitato, che siamo affatto incapaci di formarci veruna chiara idea di quello di cui la nostra propria esperienza non ci offra un' immagine, e trovando quindi in tutto il mondo morale l' opposizione de' due principii (sebbene propriamente parlando il male non è un principio, ma è nulla in sè medesimo), ci riesce ognora difficile di rappresentarci il bene senza il suo contrapposto. Ma l' idea della necessità del male nel mondo creato riposa sopra di un circolo vizioso ; alla dimanda perchè mai vi si trovi il male, si risponde, perchè non può essere altrimenti : alla domanda, perchè adunque non possa essere altrimenti, si risponde, perchè è così in realtà. Senza rivelazione non potremmo certamente spiegare l'origine del male morale, e di quanto ha relazione con esso ; ma mediante gli schiarimenti da essa offertici, noi o lo possiamo e lo dobbiamo. Se non che non si disvela già questo arcano dicendo che il *positivo* non può esistere senza *negativo* ; ciò tornerebbe lo stesso che dire: Dio non può esistere senza il demonio.

Dice il sig. Baur (1): « Se il peccato non può immaginarsi che come una depravazione della natura creata originariamente da Dio pura e buona, il peccato, ossia la malizia per esso entrata nell' uomo sta alla natura di lui solo come il negativo al positivo. Noi dobbiamo adunque distinguere nella natura umana una parte positiva ed una negativa ; quanto è positivo è da Dio, quanto v' è in essa di negativo, non può attribuirsi alla medesima attività divina, dovendo invece risguardarsi come la negazione ed il limite dell' attività creatrice di Dio rispetto all' uomo ».

è condizione necessaria dell' umana natura. L' uomo ha delle qualità *positivamente* buone, ma non può darsi positivo senza negativo ; dunque l' uomo deve avere anche una parte *negativa*, opposta alla positiva. Ecco l' idea del male. Il sofisma non è dei più appariscenti. — B.

(1) Pag. 85 della gia spesso citata opera.

In questa serie di pensieri si cerca invano un nesso. Imperocchè dall'essere il peccato una depravazione della natura creata da Dio, come può derivare che la malizia ingenerata nella natura per il peccato stia alla natura medesima, come il negativo (limitante) al positivo? Se il negativo deve considerarsi come il limite che la divinità creatrice pose a sè medesima nella creazione, se solo mercè questo limite diventano possibili le creature, come può questa limitazione essere ad un tempo loro depravazione, od aver questa depravazione per suo necessario effetto? Se i limiti appartengono alla natura delle creature anche solamente per questo, che la loro esistenza è affatto impossibile senza limitazione, tutto ciò che a lei si connette e ne deriva è pienamente nell'ordine e non può essere depravazione della natura. Diciamolo in altri termini. Prima della sua limitazione la natura non esisteva; entrambe ebbero origine nel medesimo istante: ma la depravazione di un essere suppone la di lui preesistenza. La limitazione inoltre è la condizione di ogni essere individuale; ma la condizione necessaria di ogni essere non può raffigurarsi nel tempo istesso come la loro depravazione: questa sarebbe la più assurda contraddizione. Possono, è vero, immaginarsi perverse le condizioni di un essere, ma allora è perverso l'essere stesso, nè viene pervertito da esse, perchè egli non preesistette giammai in forma migliore. Se si dice adunque che la natura fu creata da Dio integra e buona, e poi si soggiunge che la sua perversità sta nella sua limitazione, egli è quanto dire che ella fu creata senza limiti, cioè non fu giammai creata ed esiste da sè medesima.

Ma più istantemente ancora sarebbe da addomandarsi al sig. Baur, come mai possa concepirsi che un essere, solamente *perchè* finito è limitato, entri in una *opposizione* contro Dio medesimo, giacchè come *opposizione* a Dio il peccato si manifesta al nostro intimo sentimento? Dalla limitazione questo solo deriva, che la creatura non può eccedere oltre un certo grado di amore e di riverenza verso Dio, e di virtù in generale: ma come mai può avvenire che, solo *perchè limitata* ella sia *contro* Dio e a lui ribelle?... Certamente il male non è veruna sostanza, ed a fronte dell'idea di sostanza, esso è un nulla, una negazione; ma se la parola *negazione* si assume come identica a *limitazione* dell'esistenza e del bene, allora non ci è più lecito di denominare il male *una semplice negazione*; allora noi dobbiamo definirlo per un'*opposizione* (morale) in quella direzione, che vien presa da una forza buona (fisicamente) in virtù della sua libertà. Il mal morale non incomincia là dove cessa l'esistenza fisica, ma *contraddice* al bene....

Se i riformatori addussero specialmente come ragione di rigettare l'idea del libero arbitrio, la sua incompatibilità coll'idea della divina onnipotenza, — perchè, dicevano essi, ogni cosa deve considerarsi come operata da essa (e il sig. Baur approva quest'opinione); vediamo da queste premesse che ne deriverebbe in proposito. Se Dio opera il tutto, e quindi anche ogni atto del nostro intelletto e della nostra volontà, com'è mai possibile l'esistenza d'un pensare e d'un volere a lui *opposto?* Voglio di buon grado concedere al sig. Baur che secondo la sua opinione Iddio non operi il male *in virtù* della sua onnipotenza; ma se tutte le forze attive (dell'uomo) sono non solo donate da Dio; ma anche *mosse* da lui, come potranno mai queste prendere una direzione *contro di lui?*..... O si cessi dunque affatto di venerare la Bibbia, e si neghi che il peccato sia un'opposizione ai santi voleri, alla santa legge di Dio; o si cessi di confondere il peccato colla limitazione della natura; o se si nega il libero arbitrio, si spieghi poi come *Iddio* operando *solo* ogni cosa, possa agire eziandio *contro sè stesso* (1).

§ 3.

Il concetto del prof. Baur (e de' razionalisti) quanto alla giustizia primitiva annienta l'idea della Redenzione, fondamento del Cristianesimo.

Secondo il sig. Baur l'uomo è ancora essenzialmente retto cioè anche dopo la colpa originale non gli manca nulla in sè medesimo per arrivare alla vita beata. Egli attribuì questa dottrina a Lutero, perchè Lutero disse che la giustizia primitiva era *essenziale* alla di lui natura. Ma il sig. Baur non tenne conto di quei passi ove Lutero poi insegna che l'uomo pel primo peccato perdette questa giustizia sebbene a lui essenziale, e così attribuì a Lutero quelle che non sono se non finzioni dell'odierno razionalismo. È adunque la teoria, non di Lutero, ma del prof. Baur che tutta la storia sia dell'umanità che degli individui non presenta se non uno sviluppo dinamico delle forze che sono proprie e naturali all'uomo, e costituenti il di lui essere; e che Cristo non è se non il grado più eminente di questo pro-

(1) Si omette la confutazione di altri sofismi del prof. Baur risguardanti i rapporti tra Dio e il mal morale e l'uomo, sebbene condotta dall'illustre autore con finissima e trionfante dialettica. Il poco che si è offerto rinchiude già i germi di quello che si tralasciato. B.

cesso di evoluzione, chiamato quindi come tale Dio fatto uomo (1).

Ma primieramente qui si potrebbe interrogare, perchè mai Cristo solo e non già il primo uomo venne denominato il Dio fatto uomo? Poteva forse dal genere umano svilupparsi un Dio, se desso non era di natura divina, se Dio non era già in lui fin dapprincipio, s'egli medesimo non era già Dio? E perchè anzi ogniqualvolta viene alla luce un uomo non si potrà dire che fu partorito Iddio? L'essere in Cristo germogliato il fiore dell'umana natura non basta ad autorizzarci a così chiamare lui solo; unicamente potremmo dire che in lui si manifestò un Dio perfetto; e che negli altri solo appare imperfettamente l'essenza divina nella natura umana, o, a meglio dire, l'essenza divina di cui consta l'umana natura.... Ma in quale armonia si trova poi una simile opinione intorno a Cristo col santo Vangelo? Hai tu letto che Giovanni il precursore abbia preparato le turbe alla venuta di Cristo, dicendo loro: Ponete mente, badate bene a quanto ora sta per succedere, voi sarete ora innalzati alla più sublime potenza della vita? No per certo, ma egli diceva loro: *Fate penitenza* (cioè non *progredite* ma *convertitevi*) *chè il regno di Dio s'avvicina* (2); e quando Gesù venne a Giovanni, questi l'accolse colle parole: Ecco l'Agnello di Dio, *che toglie i peccati del mondo* (3). Ma nella credenza che il Cristianesimo como il grado supremo dell'umano sviluppo si connetta agli antecedenti considerati soltanto come inferiori, come quelli dai quali uscì fuori, potrà mai esso considerarsi come *redenzione dal peccato*, come *liberazione da un male* qualunque? potrà giammai immaginarsi veruna istituzione a riconciliar l'uomo con Dio, veruna *grazia*?

All'idea della grazia non si può più adunque accordare alcun posto in un tale sistema. Perchè specialmente laddove essa si unisca colle idee affini di perdono e di assoluzione, suppone necessariamente uno stato d'insubordinazione, di libera opposizione, d'inimicizia con Dio. Ma se lo stato dell'umanità avanti al Cristianesimo era quello di una coltura religiosa non ancora matura, *perchè così portavano le leggi necessarie della natura*, allora cade da sè ogni

(1) Questa fu già, come avverte l'autore poco appresso, l'antica dottrina di Schelling, che sebbene da lui abbandonata fu poi caldamente promossa dal De Welte. B.

(2) Matth. III, 2, ed anche Act. Apost. V, 31: II. Tim. II, 25, ove si usano le parole *μετανοια* (*resipiscentia*, mutazione della mente), *καταλλαγη* (*conversio*, cangiamento), *καταλλασσειν τους εχθρους* (*convertere adversos*, convertire i malvagi, i peccatori).

(3) Joan. I, 29.

idea di libera colpa e di grazioso perdono. Un sistema infatti che non conosce il concetto di libertà, può solo abusivamente accettare il vocabolo di *grazia*, ed è basato in ogni sua parte sopra di un fondamento essenzialmente diverso da quello del Cristianesimo.

Il Cristianesimo si annunziò come l'istituzione riconciliatrice dell'uomo con Dio, e la coscienza diceva pure all'uomo ch'egli abbisognava d'un Riconciliatore, d'un Mediatore che alleviasse gli animi oppressi sotto l'intimo sentimento d'una colpa; e gli uomini accolsero il Vangelo realmente qual si annunziava (1): essi concepivano dolore per lo stato in cui s'erano fino allora trovati (2), ed imploravano in Cristo perdono da Dio. Non sarebbe però egli questo un procedere veramente strano se si offrisse il perdono de' peccati ad un fanciullo solo perchè egli passa all'età giovanile, o ad un giovanetto perchè entra nella virile? È egli un peccato l'essere stato fanciullo o giovinetto? Ed il fanciullo può forse concepir dolore e pentirsi ed implorare perdono perch'egli fino dal primo suo giorno, dal momento della sua nascita non era all'età di trent'anni, e non aveva già il senno di quest'età medesima? Così del pari il Cristianesimo sarebbe la religione più irragionevole del mondo, se non manifestandosi che come il grado più elevato dello spirituale sviluppo, pretendesse dal genere umano il suo pentimento, perchè prima di lui non s'era sollevato sì alto. Siccome adunque secondo l'intiera teoria del sig. Baur non può più farsi parola nè di peccato nè di caduta, nè di qualunque depravazione dell'umana natura, così neppur Cristo può più in verun modo considerarsi come Colui che rimette i peccati e riconcilia con Dio l'uomo già suo nemico. Ed una tale teoria, la teoria di una giustizia sempre essenziale ed inerente all'uomo s'appose egli di offrire come la retta esposizione di quell'altra (quella dei riformatori e de' primi protestanti), la quale non conosce altra giustizia che nella fede, anzi sostiene che neppur l'uomo rinato in Cristo non è *giammai* giusto in sè medesimo!

Ma quanto diversa idea da quella del sig. Baur, dobbiamo poi noi formarci intorno al Cristianesimo, leggendo i primi due capi della lettera di s. Paolo ai Romani e comparandoli col quinto? Noi vi vediamo l'umanità nello stato della più abbietta *corruzione*, in uno stato *ripugnante* alla natura e a Dio: e secondo il sig. Baur l'uomo sarebbe solamente asceso da uno stato inferiore a un più sublime! *Iddio*, dice l'Apostolo, *si mani-*

(1) II Cor. V, 15.
(2) Act. Apost. II, 37, 38.

festò alle genti, perchè dalle sue opere ben potevano riconoscerlo. Ma sebbene lo avessero conosciuto, non però lo glorificarono, nè gli resero grazie: i loro pensieri furono superbi ed il loro cuore si oscurò (1). Lo stato de' popoli innanzi a Cristo era adunque quello di una decadenza morale, di una degradazione proveniente da un atto libero, e uon già un semplice difetto di maggior elevazione. *Invece di adorare l' immortale Iddio, adorarono esseri transitorii, convertirono la verità in menzogna, e si bruttarono di tutti i vizii e delitti immaginabili. Per questo ogni uomo è inescusabile ed abbisogna del grazioso perdono di Dio* (2). Ed ogni cristiano esclama coll'Apostolo: *Oh me infelice! chi mi libererà da questo corpo di morte?* e risponde con lui: *La grazia di Dio per Gesù Cristo Signor nostro* (3); *il quale è morto per noi, nel cui sangue fummo giustificati e salvati dai divini castighi* (4). Questa è dunque la dottrina evangelica: non da uno stato inferiore di perfezione l' uomo fu sollevato ad un grado superiore; ma dallo stato di morale riprovazione, di *inimicizia con Dio* (5), di peccato, di colpa, di *punibilità* allo stato di giustizia.

Secondo la teoria del sig. Baur la storia sì di Gesù Cristo che della Chiesa avrebbe dovuto avere un corso totalmente diverso. Egli che soffre, muore crocifisso per gli uomini prendendo sopra di sè la colpa e la pena in vece loro, non avrebbe potuto farlo giammai, s'ei fosse stato soltanto il perfezionamento della creazione, se soltanto ci avesse perfezionato con sè medesimo. La sua vita non poteva essere che un trionfo, noi avremmo solo dovuto vedere la sua ascensione al cielo senza la sua morte, nè la sua Chiesa sarebbe mai stata perseguitata. Ai Greci, i più colti di tutti i popoli, Cristo non avrebbe potuto essere stoltezza, nè lo sarebbe al presente pei sapienti del secolo. Ma appunto perchè egli non iscaturì da quella coltura che già esisteva, nè l' approvò nè in sè l' accolse per solo perfezionarla, ma insorse *contro* quell'attuale stato di cose, e invece della pace portò la spada, e da lui appresero i suoi a chiamare la sapienza del mondo stoltezza innanzi a Dio, ed insegnarono non a sollevare l' uomo vecchio alla sua più alta potenza, ma a *dispogliarsene*, non a perfezionare la prima nascita per trarne fiori e frutti, ma a *rinascere* ad una vita totalmente novella, mercè una *seconda creazione*, per questo era il Vangelo una stoltezza ai gen-

(1) Rom. I, 19, 20.
(2) Ivi, 21-23.
(3) Rom. VII, 24, 25.
(4) Rom. V, 9.
(5) Rom. V, 10.

tili ed uno scandalo ai Giudei, per questo fu perseguitata la Chiesa cristiana come il di lei fondatore.

Qui è strana singolarmente la filosofia religiosa di Hegel (1). Per quanto egli, parlando della morte di Cristo, si espande in pregnanti parole, in essa, nella morte sua come malfattore egli non trova che il meschino pensiero della necessaria rovina di tutto il finito, e nella sua morte di croce, la sorte di tutti gli uomini al punto estremo. Che Cristo sia stato condannato siccome un malfattore, egli è un enigma in siffatti storici sistemi, anzi non solo un enigma, ma la più aperta loro contraddizione. Che Cristo, il perfettissimo, il puro, l'impeccabile per eccellenza sia morto della morte del malfattore, non è già umano, ma disumano, è la prova più terribile, non già che all' umanità rimaneva solo di congiungersi più perfettamente con Dio, ma che abbisognava invece di una totale rinnovazione, d' una trasformazione universale, che questa solo poteva venirle da un abisso di misericordia. Giammai avrebbe potuto compiersi il più orribile di tutti i misfatti se Cristo fosse stato l' apice del genere umano, quale fino allora aveva esistito: nè a lui sarebbe mancata la corona delle grandezze del secolo; ma noi sappiamo quale scettro e quale corona sia stata la sua. Nella sua morte non si appalesò dunque ciò ch' è umano, ma l'*inumanità* portata al grado estremo, quell' inumanità che si manifesta costantemente nella continua lotta che fino dalla caduta di Adamo il buono ed il vero dovette ognor sostenere per aprirsi la via. Solo un indicibile traviamento potè immolare il Salvatore; ma era disegno di Dio che questo atto in cui l' empietà dell'uomo raggiunse il suo colmo, fosse anche il punto di rivolgimento nella storia del mondo: egli si fece ostia pei nostri peccati, e la colpa anche qui contro il proprio volere sè medesima distrusse.

Come poi nel suo sistema il sig. Baur non può trovare verun punto d' appoggio all' idea di perdono, così neppure può trovarvi consistenza il concetto di un nuovo elemento di vita infuso nell' uomo per Cristo. Eppure egli vi dà tanto rilievo! Infatti, secondo la sua teoria, ciò che già esiste nell'uomo, ciò che già era fin da principio, vien per mezzo dell' unione con Cristo, il primo de'perfetti, portato unicamente alla coscienza d'ognuno. La giustizia innata e sostanziale all' uomo, posta già come ideale al principio de'secoli, sebbene soltanto dopo molte evoluzioni do-

(1) Recente filosofo alemanno, che insegnò ultimamente a Berlino, e fu, diremo, il fondatore della scuola panteistica tedesca, la quale ritenendo la forma del cristianesimo ne annientava la sostanza, finchè da ultimo Federico Straus s' attentò d' eliminare e l' una e l' altra. B.

vesse portare maturi i suoi frutti, trae ora primieramente innanzi già di molto rassomigliante al suo tipo. Piccoli dei, quali noi tutti siamo, e venerando in Cristo solo la nostra propria essenza divina, e solo questa adorando, quel Dio ch' è in noi soddisfa egli stesso ad ogni nostra indigenza, ad ogni desiderio.

Ecco pertanto in che consisterebbe, dietro l' esposizione del sig. Baur, la più sublime e più nobile idea dell' umana natura secondo il protestantesimo; ne v' ha luogo a negarlo, la dignità più eccelsa ci è veramente attribuita. Peccato che sia solo la dignità di un re da scena, che la corona postagli in capo sia una carta dorata, che noi ci sentiamo pur troppo costretti a vergognarci di noi medesimi....

Così anche la nuova teologia avrebbe tagliato ogni radice di quelle contese che intorbidarono la Chiesa nel secolo quinto e nel sesto sulle relazioni della natura divina coll' umana in Gesù Cristo; imperocchè l' umanità sarebbe in lui la divinità e viceversa: così sarebbe anche già rinvenuto il vero rapporto fra la natura e la grazia, per il quale tanto si torturarono i teologi, chè noi avremmo qui da sè il divino nell' umano e l' umano nel divino costantemente e perennemente: falso sarebbe il pelagianismo, perchè non comprende che l' uomo già come tale possiede un principio divino in sè medesimo, che lo sprona a riconoscere la sua propria dignità divina; falso il luteranismo perchè mette in azione unicamente il principio divino, quasi che divino ed umano non fosse tutt' uno: le parole e le idee di naturalismo e di soprannaturalismo non avrebbero ora più verun senso, giacchè l' ammirabile *tutt'uno* avrebbe portato a queste antitesi il colpo di morte....

Per ultimo, questa teoria del Sig. Baur lascia poi ella almeno intatta la dottrina della Trinità, quale si professa anche dai libri simbolici della sua Chiesa? Vien egli a dire con Lutero che il Figlio coeterno del Padre, persona eterna com' egli e come lo Spirito Santo, che l'eterno Verbo, il quale *ha creato il mondo*, si è fatto carne? Ei non lo dice, nè dirlo potrebbe coerentemente alla sua dottrina; non può egli quindi presentare come luterana la sua nuova teoria sulla redenzione, mentr' essa è sì lontana dalla credenza di Lutero, come n' è rimoto il suo errore sulla natura del Figliuolo di Dio.

Altra Appendice al Capitolo II.

Breve prospetto della dottrina cattolica sulla giustizia primitiva, sul peccato originale e sulla libertà (1).

Mattia Flacio avea saputo conservare il concetto vero ed unicamente giusto dell' imagine divina nell' uomo, sostenendo fino all' ultimo de' suoi giorni, ch' essa sta nell' anima di lui. Tale è pure il concetto cattolico. Ma tanto più enorme fu l' errore di Flacio in far che gli uomini venissero derubati di quest' imagine nel peccato di Adamo, e nel non attenersi anche in ciò alla dottrina cattolica.

Quanto profonda e vera questa non ci appare, allorchè dai teologi cattolici ci si descrive in compendio il peccato originale come quello per cui l' uomo fu spogliato dei doni soprannaturali, e ferito nelle naturali facoltà! L' intima unione con Dio, che giammai non può essere mediata da soli principii creati, e sempre e perpetuamente richiede l' azione immediata di forze divine sullo spirito umano, venne or certamente interrotta, e le facoltà stesse naturali traviate dalla loro direzione, e rese inferme a comprendere Dio ed il suo volere: ma l' imagine di Dio vi rimase non ostante, perchè vi rimasero le doti di natura, e lo spirito istesso dell' uomo, e insieme anche una suscettività per Dio, una facoltà per la pietà, sopita, è vero, nella notte del peccato, e solo semivigile, ma pur sempre esistente; facoltà che potè udire l' alta chiamata del Salvatore, sorgere per la sua soccorrevole mano, e ad una piena attività ringagliardirsi.

S. Francesco di Sales, uno dei più illustri scrittori pratici della Chiesa cattolica, secondo la sua consuetudine espose così in imagini con mirabile semplicità e chiarezza questa dottrina, affine di produrne tutta la possibile intuizione: — Tosto che l' uomo pensa con riflessione alla divinità, sente una dolce emozione, la quale gli attesta che Iddio è il Dio del cuore umano. Il nostro intelletto giammai non conobbe tanto piacere, che in questo pensare alla divinità, la cui minima cognizione, come dice il principe de' filosofi, val meglio della più grande fra le altre cose ...... Se una sventura sgomenta il nostro cuore, subito egli ricorre alla divinità, confessando che quando ogni cosa gli

(1) Vista la differenza fra la Chiesa cattolica e le principali sette protestanti relativamente a questi punti, non riuscirà discaro ai lettori il trovare la dottrina cattolica ancora brevemente riepilogata, massime per aver l' autore prescelto le soavissime parole di s. Francesco di Sales. B.

è avversa, ella sola è buona, e quando egli è in periglio, ella sola, come suo bene supremo, gli può offrire scampo e sicurezza.

Questo diletto, questa confidenza che il cuore umano ha per natura in Dio, non può al certo venire che dall'affinità fra questa bontà divina e l'anima nostra. Affinità grande, ma secreta; affinità, che ciascuno conosce, e pochi intendono; affinità che non si può negare, ma neppure intimamente penetrare. Noi siamo creati ad imagine e somiglianza di Dio; che è questo se non dire che abbiamo grande affinità coll'essere divino (1)?

Ora, sebbene la natura umana non sia più al presente, dotata dell'integrità e rettitudine originale, di cui il primo uomo godeva nella sua creazione, ma al contrario ci troviamo pel peccato molto depravati, tuttavia ci rimase la santa inclinazione ad amar Dio sovra ogni cosa, come anche il lume naturale, onde conosciamo che la sua sovrana bontà è amabile sopra ogni cosa; nè può darsi che un uomo pensando attentamente a Dio, anche per solo lume naturale, non ne provi un certo slancio d'amore destatogli in fondo del cuore dalla secreta inclinazione della nostra natura....

Fra le pernici accade sovente, che le une rubino le uova delle altre, a covarle, sia per la bramosia d'esser madre, sia che stupidità non lasci più loro discernere le uova proprie. Ma ecco cosa strana e pur degnissima di fede: il perniciotto appena covato e nudricato sotto l'ali di pernice estranea, non sì tosto ode la voce della madre vera, lascia la nutrice ed a quella sen vola e la segue per quel vincolo ch'ei sente colla sua prima origine. Questa relazione finora non s'era scoperta; secreta, nascosta dormiva quasi in fondo al cuore; ma appena s'imbatte nel suo oggetto, d'improvviso suscitata e come svegliata irrompe, e trae il desiderio del perniciotto al suo scopo primiero. Non altrimenti, o Teotimo, fa il nostro cuore.

Sebbene sviluppato, nudrito, allevato fra le cose corporee, basse e passaggere, e per così dire, sotto le ali della natura, nulladimeno al primo sguardo, che solleva a Dio, alla prima cognizione che ne riceve, la primitiva inclinazione naturale ad amar Dio, che era come assopita ed impercettibile, si risveglia all'istante ed improvvisa appare, come una scintilla che spicca fuor dalle ceneri .... (2).

Alla nostra misera natura, guasta dal peccato, avviene come alle palme, da regioni meridionali trapiantate nelle nostre,

(1) Teotimo, lib. I, cap. 15.
(2) Teotimo, lib. I, cap. 16.

le quali portano, nè può negarsi, certi prodotti imperfetti, quasi saggi de' loro frutti; ma è solo riservato a paesi più caldi l'averne datteri intieri, maturi e saporosi. Così produce il cuore umano per virtù naturale certe iniziative d'amore verso Dio, ma l'amarlo sopra ogni cosa, in che sta la vera maturità dell'amore dovuto alla suprema bontà, non è proprio che dei cuori animati e sorretti dalla grazia celeste, e che si trovano nella santa carità.

Quel tenue imperfetto amore, di cui la natura sente in sè medesima gli slanci, non è che un volere senza volere, un voler che vorrebbe, ma che non vuole, un volere sterile che non produce effetto, un voler *paralitico* che vede la piscina salutare del santo amore, ma non ha forza d'immergervisi, insomma è un aborto della buona volontà, che non ha la vita di quel vigor generoso richiesto per preferir Dio ad ogni cosa; e di esso esclama l'Apostolo in persona del peccatore (1): *Il volere il bene è in me, ma non trovo come condurlo ad effetto*.... (2).

Ma questa attrattiva naturale ad amare Iddio sopra ogni cosa non è indarno nei nostri cuori. Dio se ne serve come d'un amo, onde più soavemente pigliarci e trarci a sè; e sembra che per questa impressione la divina bontà tenga a sè avvinti i nostri cuori come piccoli uccelletti per un filo, ond'egli ci possa attrarre, quando piaccia alla sua misericordia d'impietosirsi di noi: per noi è poi dessa un indice ed una memoria del nostro primo principio e Creatore, all'amor del quale ci eccita, ammonendoci secretamente, che noi apparteniamo alla sua suprema bontà ... (3). —

Il dogma, su cui qui ragiona s. Francesco di Sales, forma uno dei punti più raggianti in tutta la teoria della Chiesa cattolica, se però ciò si può asserire riguardo ad un sistema dove tutto è egualmente eccellente. Se la *natura* stessa dell'uomo caduto conserva ancora per Dio un'attrattiva indelebile, come potente non si sarà questa spiegata nella *natura* di lui, quando la ruggine del peccato non avea ancora tutta intaccata la di lui anima, e questa libera e spedita a Dio si ergeva! Eppure ell'è dottrina della Chiesa (4), che, per santificare l'uomo interiormente, per farlo vero e perfetto giusto, per collocarlo e mante-

(1) Rom. VIII, 18.
(2) Teotimo, lib. I, cap. 17.
(3) Teotimo, lib. I, c. 18.
(4) Ho accomodato la versione a quanto l'autore dice in una nota al § 1 della quinta edizione della *Simbolica*. Questa nota fu già antecedentemente riferita. B.

nerlo in intima relazione con Dio, era d'uopo anche in allora di un principio divino, qual dono aggiunto alla natura *(accidens)!*

Ne facea necessità, non a purificar l'uomo, quasi che prima fosse stato impuro, non per compiere la *natura* dell'uomo, non come *facoltà* naturale di venire alla coscienza di Dio, di amarlo e di servirlo, ma per raggiungere il *fine* più sublime dell'uomo, l'unione con Dio interna, imperturbata, santa.

Quest'unione intima e vivacissima cessò, è vero, pel peccato (continua s. Francesco di Sales), ma un vincolo interiore rimase però ancora, e questo è stabilito nella natura dello spirito; imperocchè è sua *essenza* di *poter* pensare a Dio ed amarlo, è sua *essenza* la facoltà di pervenire alla coscienza di Dio insieme che a quella di sè medesimo. Questa è l'idea dell'imagine di Dio nell'uomo, che in lui depravato *ancor* rimane.

Quanto vivo e soddisfacente per la scienza è il modo di concepire l'idea di Dio nell'uomo, come qui lo troviamo, se ne facciamo confronto coi principii luterani! Giusta Lutero, Mattia Flacio, l'Apologia e la formola della Concordia, era l'uomo nel paradiso terrestre *sostanzialmente* imagine di Dio; ma il solo dire poi perduta quest'imagine, non toglie forse l'idea della sostanzialità, non fa che l'idea di Dio sia di già all'uomo semi-esteriore? Per questo i teologi luterani posteriori si videro necessitati ad ammettere, che la *facoltà* di pervenire alla coscienza di Dio sia solo accidentale!

Inoltre mentre il concetto cattolico ammette anche nell'uomo caduto coscienza di Dio, germi di pietà da svilupparsi e la libertà richiesta, può egli adunque *provare* il Cristianesimo, e sta in suo potere l'abbracciarlo, il rigettarlo è quindi tutta sua colpa. Ma questa conclusione è in ogni rapporto affatto impossibile nel sistema luterano, perchè l'uomo depravato senza imagine di Dio *dentro di sè*, non può essere in grado di giudicare se l'imagine di Dio offertagli dall'esterno sia vera o falsa, ed è meramente lasciato al caso s'ei cader debba in balìa dei Veda, o del Corano, oppure della Bibbia dei cristiani.

Che se nulla ei si presceglie, ciò gli è del pari tanto poco imputabile, quanto la scelta: imperocchè l'abbracciare anche una sola rivelazione dietro il supposto che essa venga da Dio, è affatto incomprensibile giusta il sistema luterano, anzi assolutamente inescogitabile, se nella *sostanza* dell'uomo caduto non è veruna traccia di religiose necessità, imperocchè l'uomo *come tale* può benissimo rimanere senza fede religiosa, nè sente perciò in sè medesimo difetto o vuoto veruno.

Infine, siccome secondo i principii cattolici la facoltà reli-

giosa, quindi anche quella di conoscere ed amar Dio, non viene già all'uomo caduto nuovamente comunicata, ma solo per divina efficacia di nuovo ridestata e ravvivata, così è la fede in Cristo, e la vita a norma del Vangelo l'opera dell'uomo la più libera, la più intima e la più propria; e lo è appunto tanto quanto è opera di Dio, ed opera di Dio quanto è opera dell'uomo: imperocchè l'uomo depravato ha solo in sè la facoltà, il bisogno ed il naturale desiderio di conoscere ed amar Dio; ma il condurre la facoltà a vera e propria operosità, come il soddisfare e l'appagare la brama dell'intima unione con Dio, è tutto dono di lui (1).

Del resto si può vedere al libro I, c. 16 del Teotimo di s. Francesco di Sales benissimo distinto ciò che l'uomo potrebbe fare colle sole sue forze naturali ancora intatte, e in che consista quel soccorso divino da noi chiamato *soprannaturale*, e che solleva l'uomo a questo stato. Ciò è più che bastante a risolvere l'obbiezione di Baur, che se alla giustizia primitiva era necessaria la grazia che sollevasse l'uomo sopra la natura, non era adunque nella natura dell'uomo la facoltà di pervenirvi.

CAPITOLO III.

CONTRARIETA' NELLA DOTTRINA DELLA GIUSTIFICAZIONE.

§ X.

Esposizione generica del modo col quale l'uomo è giustificato secondo le differenti confessioni.

La discrepanza delle opinioni sulla caduta del genere umano deve esercitare la massima influenza sulla dottrina della sua riparazione. E la trattazione di questa parte è per noi di tanto maggior rilievo e riclama a sè tanto maggior attenzione, quanto più i riformatori collocarono il loro merito più insigne nella pretesa correzione della teoria cattolica sulla giustificazione dell'uomo. Gli articoli Smalcaldici danno specialmente risalto a siffatte idee. Questo punto viene in essi indicato non solo come il primo e il più importante, ma altresì come quello, perduto il quale, gli avversari del protestantesimo avrebbero pienamente

(1) Vedi s. Bernardo *De gratia et lib. arb.*, edizione di Anversa, 1609, pag. 919. Egli vi espone molto bene il dogma cattolico. Così nell'*Imitazione della vita povera di Cristo* del Taulero, Francoforte, 1833, pag. 209. Anche Fenelon e Malebranche ne hanno bene ed ampiamente trattato.

ragione, ed uscirebbero vittoriosi dal combattimento (1). Nei suoi discorsi alla tavola asseriva laconicamente Lutero medesimo (Tischreden): *Se questo capo non riesce, la è fatta per noi.*

Esporremo dapprima la dottrina complessiva delle differenti confessioni; entrando dappoi in tutte le particolarità opportune a rischiarare il nostro soggetto.

Ecco primieramente la dottrina cattolica in proposito secondo l'insegnamento del Concilio di Trento. Relegato lungi da Dio, spoglio d'ogni merito, e senza verun diritto alla grazia, il peccatore vien richiamato al di lei regno per pura misericordia divina (2). Nè solo questa chiamata fattagli in vista dei meriti del Salvatore gli si annuncia in modo esteriore, mercè la predicazione dell'Evangelo, ma lo Spirito Santo operante sopra di lui ne risveglia le facoltà più o meno assopite nel sonno della morte, attraendolo ad arrendersi all'impulso celeste per riprendere una vita novella e ristabilire i suoi rapporti con Dio (grazia preveniente). Se il peccatore è docile a questa voce del Cielo, il primo effetto della virtù divina e della cooperazione umana, è la fede nella parola di Dio. Conosciuta allora l'esistenza di un mondo soprannaturale, egli vi crede con quella piena ed assoluta certezza, della quale prima non aveva avuto alcun presentimento. Le promesse, le celesti verità comunicategli e soprattutto la novella che: *Dio tanto amò il mondo da fargli dono del suo Unigenito*, e che pei meriti di lui offre a tutti il perdono dei loro peccati, scuotono e conquidono il peccatore. Paragonando quanto egli è con quello che, secondo la volontà divina, dovrebbe essere, ravvisando essere così enorme il peccato e la corruzione del mondo, da poter solo esser tolta mercè l'intervento dell'istesso figlio di Dio, perviene egli all'esatto conoscimento di sè stesso, e vien compreso dal dovuto timore dei giudizi divini. Da tale istante ei si rivolge alla suprema misericordia in Gesù Cri-

(1) *Art. Smalk.*, parte II, § 3; Cf. *Sol. Dec.* III, p. 633.

(2) *Concil. Trident.* Sess. VI, c. 5: « Declarat praeterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis, vocantur; ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponantur: ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse omnino nihil agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris Litteris, cum dicitur: convertimini ad me, et ego convertar ad vos, libertatis nostrae admonemur. Cum respondemus: Converte nos Domine ad te, et convertemur, Dei nos gratia praeveniri confitemur ».

sto, ed il suo cuore si apre alla più viva speranza che pei meriti del Redentore Iddio sia per concedere anche a lui colla grazia il perdono de' peccati. Alla vista dell'infinita carità di Dio per gli uomini gli si accende in cuore qualche scintilla d'amore; svegliasi in lui l'odio, l'abbominio de' peccati, ed eccolo penitente (1). Così mercè l'azione dello Spirito Santo e quella dell'uomo che si arrende con libero consenso, vien condotta la giustificazione. Cioè, se l'uomo resta fedele all'opera santa in esso lui cominciata, il divin Paracleto, condonandogli le colpe, diffonde sull'anima sua la grazia santificante e l'amor di Dio; allora, rinnovato interiormente, francato dalla schiavitù della colpa, comincia a vivere vita novella; come frutti del suo spirito rinnovato, del suo sentimento santificato produce opere veramente buone e meritorie avanti a Dio; progredisce di giustizia in giustizia, e in conseguenza della sua presente dignità religioso-morale, frutto dello Spirito Santo a lui comunicato pei meriti del Salvatore, diventa erede del regno celeste (2). Nulladimeno l'uomo giustificato non possiede la piena certezza di trovarsi nel novero degli eletti, salvo una rivelazione speciale.

I simboli luterani invece così si esprimono riguardo alla giustificazione: « Allorchè il peccatore è spaventato dalla predicazione della legge, perchè ciascuno è conscio a sè medesimo di non averla adempita, l'Evangelo gli presenta la consolante notizia, essere *Gesù Cristo l'Agnello di Dio, che cancella i peccati del mondo.* Ed il cuore già ripieno di terrore e di spavento, abbraccia, per la fede che da sè sola giustifica, i meriti del Salvatore. In virtù di questi meriti, Iddio dichiara il fedele giusto e santo senza che lo sia realmente, e sebbene riputato innocente e liberato dalla pena, la macchia originale sussiste ancora in lui: l'innata iniquità rimane ancora nel giusto, sebbene scemata al-

(1) L. cit. c. 6: « Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quae est in Christo Jesu, et dum peccatores se intelligentes, a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque, tanquam omnis justitiae fontem, diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, etc. »

(2) *Concil. Trid.*, sess. VI, c. 7: « Hanc dispositionem, seu praeparationem justificatio ipsa consequitur quae non est sola peccatorum remissio, sed est sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae... Ejusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, etc. »

quanto di forza. Che se la fede giustifica al cospetto di Dio, ella non resta perciò sola, congiungendosi la santificazione alla giustificazione, manifestandosi la fede colle buone opere che ne sono i frutti. Comechè strettamente tra loro collegate la giustificazione e la santificazione non denno però punto essere confuse, altrimenti non si otterrebbe più alcuna certezza nè della remissione dei peccati, nè della eterna salute; certezza che forma un attributo essenziale della fede cristiana. Infine, tutta l'opera della rigenerazione appartiene al solo Iddio, e l'uomo non ci entra per nulla. Nè già l'operazione divina precede l'atto dell'uomo in maniera che questo possa o debba seguire, e cooperi questo con quella e perciò entrambi insieme; ma lo Spirito Santo vi è esclusivamente attivo affinchè ogni gloria ricada su Dio e nulla sull'uomo » (1).

Quantunque in fondo i riformati sieno d'accordo nella sostanza coi luterani, ciò nullostante si rimarcano alcune differenze nei simboli di queste due comunioni. A detta di Calvino la funzione dello svegliare nell'uomo il sentimento della propria colpabilità non appartiene soltanto alla legge. Fin dal principio, egli dichiara, l'Evangelo concorre alla giustificazione del peccatore; in guisa tale che, illuminato sul proprio stato dalla misericordia divina, *egli passa dalla fede alla penitenza* (2). Nel me-

(1) *Solid. Declar.*, V, de Lege et Evangel., § 6, p. 678: « Peccatorum cognitio ex lege est. Ad salutarem vero conversionem illa poenitentia, quae tantum contritionem habet, non sufficit: sed necesse est, ut fides in Christum accedat, cujus meritum, per dulcissimam et consolationis plenam Evangelii doctrinam, omnibus resipiscentibus peccatoribus offertur: qui per legis doctrinam perterriti et prostrati sunt. Evangelion enim remissionem peccatorum non securis mentibus, sed perturbatis et vere poenitentibus annuntiat. Et ne contritio et terrores legis in desperationem vertantur, opus est praedicatione Evangelii: ut sit poenitentia ad salutem ». Apolog. IV, § 45, p. 87: « Fides illa, de qua loquimur, existit in poenitentia, hoc est, concipitur in terroribus conscientiae, quae sentit iram Dei adversus nostra peccata et quaerit remissionem peccatorum et liberari a peccato ». Apolog. IV, de justit., § 26, p. 76: « Igitur sola fide justificamur, intelligendo justificationem ex injusto justum effici, seu rigenerari ». § 19, p. 72: « Nec possunt acquiescere perterrefacta corda, si sentire debent se propter opera propria, aut propriam dilectionem, aut legis impletionem placere, quia haeret in carne peccatum, quod semper accusat nos ». § 25, p. 75: « Dilectio etiam et opera sequi fidem debent, quare non sic excluduntur, ne sequantur, sed fiducia meriti dilectionis aut operum in justificatione excluditur ».

(2) Calvino, *Institut.* l. III, c. 3, § 1, car. 209: « Proximus autem a fide ad poenitentiam erit transitus; quia hoc capite bene cognito, melius patebit, quomodo sola fide et mera venia justificetur homo, nec tamen a justitiae imputatione separetur realis (ut ita loquar) vitae sanctitas, poenitentiam vero non modo fidem continuo subsequi, sed ex ea nasci, extra controversiam esse debet. — Quibus autem videtur, fidem potius praecedere poenitentiae, quam ab ipsa manare vel proferri, tanquam fructus ab arbore, nunquam ejus vis fuit cognita et nimium levi argumento ad id sentiendum moventur ».

desimo luogo egli riclama fortemente contro quelli che insegnano un'altra dottrina: costoro non conoscono neppure che sia la fede, egli scrive, mentre in essa non sanno ravvisare la sorgente del pentimento e della conversione di vita. Che poi il dottore ginevrino sia in diritto di fare simili rimbrotti ai luterani, egli è quanto si vedrà più chiaramente in seguito, ove sarà dimostrato che Calvino ebbe sul pentimento un'idea ben diversa da quella che nel sistema luterano corrisponde al terrore per i peccati, e che passa secondo lui una più intima alleanza tra la giustificazione e la santificazione.

Abbiamo inoltre nei due sistemi un'altra contrarietà di maggior rilievo. Vedemmo rigettarsi dai luterani in ciò d'accordo coi cattolici la predestinazione assoluta; invece secondo i riformati, Dio opera solamente in quelli ch'egli prescelse fino dall'eternità, per guidarli alla giustificazione ed alla nuova vita. D'onde consegue in fine che il discepolo di Calvino si deve tener certo ancor più assolutamente di sua eterna salvezza.

Dalle suaccennate cose consegue essere nostro debito parlare: 1° dei rapporti dell'attività divina con quella dell'uomo nella rigenerazione; 2° della predestinazione; 3° dell'idea della giustificazione dietro i differenti simboli; 4° della fede; 5° delle opere; 6° della certezza della salute.

Quando tutti questi punti saranno stati parzialmente esauriti ne sarà facile abbracciare la questione d'un sol colpo d'occhio, e dare una giusta idea di tutta la controversia. E chi avrà per avventura giudicato dietro il breve prospetto or presentato, che le contrarietà sulla presente materia non sieno abbastanza importanti per giustificare gli anatemi della Chiesa, questi si convincerà pienamente che ella non poteva nè cangiare la sua antica credenza colle nuove opinioni, nè soffrire che in sè medesima le une durassero tranquille accanto all'altra. L'accurata disamina delle parti farà abbastanza comprensibili i contrapposti che di leggieri si confondono in un quadro generale, e le accennate riflessioni, che seguiranno, dimostreranno quanto è assolutamente ripugnante nelle diverse confessioni, additando altresì i preziosissimi interessi difesi dai cattolici nel mantenere intatta l'eredità loro.

§ XI.

Dei rapporti dell'attività divina coll'attività umana nella rigenerazione, giusta il sistema cattolico ed il sistema luterano.

Secondo i principii cattolici, due attività, quella di Dio e quella dell'uomo, si riscontrano, e si compenetrano nella costui

rigenerazione per modo ch'ella è un'opera divina ed umana ad un tempo.

Precede una santa virtù divina eccitando, svegliando, animando il peccatore, senza però che questi la possa meritare e chiamare in suo aiuto e neppure desiderarla; ma il peccatore deve lasciarsi da lei commovere, e corrispondervi liberamente (1). Iddio offre all'uomo il suo soccorso per ritrarlo dal fondo dell'abisso; ma l'uomo deve dal canto suo ricevere tale soccorso ed operare con Dio; ed allora, solamente allora, egli viene dalla divina virtù sorretto, e gradatamente (però nella vita presente non con pienissima perfezione) rialzato a quell'altezza ond'era decaduto, mediante una continua di lui cooperazione. Sebbene però l'azione di lui penetri tutto l'uomo, lo Spirito Santo non opera già in una maniera coercitiva (necessitante): la sua onnipotenza si pone per limite la libertà dell'uomo, nè la vuol egli violentare; chè s'egli operasse sulla volontà in tutta la pienezza di sua forza, annienterebbe l'ordine morale fondato sulla libertà. La Chiesa, in proposito, ha condannato la proposizione giansenistica, che *il libero arbitrio deve cedere innanzi all'onnipotenza* (2) divina: proposizione d'onde come conseguenza immediata deve dedursi l'assoluta predestinazione alla gloria ed alla dannazione; proposizione che addita coloro i quali non pervennero al rinascimento, non come omicidi di sè medesimi, ma come asso-

(1) *Concil. Trident.*, sess. VI, c. V: « .... ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem adque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eidem gratiae libere assentiendo, et cooperando disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse omnino nihil agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui *illam* et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram *illo* libera sua voluntate possit. Unde in sacris litteris cum dicitur; convertimini ad me, et ego convertar ad vos: libertatis nostrae admonemur. Cum respondemus: converte nos Domine ad te, et convertemur: Dei nos gratia praevenire confitemur ». Can. *IV*: « Si quis dixerit, liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat, ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere; anathema sit ».

(2) La costituzione di Innocenzo X (Hard. *concil.*, tom. XI, p. 143) rigetta la proposizione n. *II*: *Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur*; la costituzione poi *Unigenitus* (*Hard. l. cit.*, p. 1634) condanna le seguenti: n. XIII: *Quando Deus vult animam salvam facere, et eam tangit interiori gratiae suae manu, nulla voluntas humana ei resistit* n. XVI: *Nullae sunt illecebrae, quae non cedant illecebris gratiae: quia nihil resistit omnipotenti* n. XIX: *Dei gratia nihil aliud est, quam ejus omnipotens voluntas: haec est idea, quam Deus ipse nobis tradit in omnibus suis scripturis.* n. XX: *Vera gratiae idea est, quod Deus vult sibi a nobis obediri et obeditur; imperat et omnia fiunt, loquitur tanquam Dominus, et omnia sibi submissa sunt.*

lutamente riprovati da Dio, perchè se lo Spirito di Dio gli avesse tocchi, essi avrebbero abbracciato e la sua fede e la santa sua legge.

Come ben si vede, la dottrina or ora esposta promana naturalmente dal dogma cattolico sul peccato originale. E per fermo, se la Chiesa avesse all'uomo decaduto ricusata ogni libertà, ogni facoltà per il bene, ella non avrebbe in allora insegnato che egli deve operare colla grazia, che le forze di lui debbono essere eccitate e vivificate dallo Spirito Santo. Se l'uomo fosse spogliato dell'immagine di Dio, e fuori d'ogni relazione col suo autore, non potrebbe in alcun modo ricevere neppure in sè medesimo quell'impulso divino che deve condurlo alla giustificazione; l'attività divina non rinverrebbe più eco in lui di quello che nell'animale privo di ragione.

Invece non è meno evidente che i luterani, giusta la loro teoria del peccato originale, non possono ammettere la libera cooperazione; mentre, secondo la loro dottrina, il peccato originale consiste nella distruzione dell'immagine divina, cioè nell'estinguimento delle facoltà, le solo capaci di operare di concerto collo Spirito Divino. Quindi insegnano essere la rigenerazione esclusivamente l'opera di Dio, nella quale l'uomo non prende la minima parte. Tale errore venne già da Lutero sostenuto nella celebre disputa di Lipsia contro il dottor Eccio; ove assomigliò l'uomo ad una sega, la quale rimane puramente passiva sotto le mani dell'artiero, e lasciasi aggirare per ogni verso. Più tardi gli piacque compararlo ad un *tronco*, ad un *sasso*, ad una *statua*, non aventi nè *cuore*, nè *occhi*, nè *orecchie* (1). Ben è facile l'immaginarsi quanto una tale dottrina dovesse tornare ributtante ai cattolici; fra quegli stessi seguaci di Lutero, che si erano a lui abbandonati in un cieco impeto di sentimento, il buon senso cristiano rivendicò a poco a poco sè medesimo e provocò un'opposizione.

Nella scuola di Melantone, si vide nascere e svilupparsi una più sana dottrina; e i suoi discepoli, dopo la morte di Lutero, ebbero il coraggio di difenderla apertamente. Pfeffinger (2) e Vittorino Strigel (3) alzarono lo stendardo; tuttavia i loro sforzi

(1) Lutero *in Genes.*, c. XIX: « In spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est instar statuae salis, in quam uxor patriarchae Loth est conversa, imo est similis trunco et lapidi, statuae vita carenti, quae neque oculorum, oris aut ullorum sensuum, cordisque usum habet ».

(2) Pfeffinger, *Propositiones de libero arbitrio*, Lips. 1555, 4. Comp. Plank, l. cit., vol IV, p. 567 e seg.

(3) Plank, l. cit., p. 584 e seg.

non produssero altro successo fuor quello di appiccare una lotta, nella quale poi ebbero a soccombere; imperocchè lo spirito di Lutero riportò una sì completa vittoria, che i suoi principii, le sue opinioni, tutto e perfino le sue espressioni, furono consacrate nei simboli del partito (1).

Ne sia permesso citare un passo di Plank, ove questo scrittore riferisce il sentimento d'Amsdorf sull'operazione divina. Egli dice: « Colla sua parola e volontà Iddio opera tutto nelle creature. Allorchè Iddio vuole e parla, il legno e la pietra si mutano in bei lavori, e vengon collocati come, quando e dove ei vuole. Similmente, allorchè Dio vuole e parla, l'uomo diviene penitente, virtuoso e giusto. Poichè nella guisa che il legno e la pietra, così l'intelletto e l'umana volontà sono nelle mani ed in potere di Dio, di modo che l'uomo non può altro volere che quanto Dio vuole e comanda, sia nella sua bontà, sia nella sua collera (2) ».

Chi non riconosce qui la dottrina di Lutero? Lo spirito del riformatore trapela da ogni parola. Lo sdegno divino, al dire di Nicola d'Amsdorf, spinge per necessità l'uno al male, come la sua bontà porta invincibilmente l'altro alla virtù. Ecco come lo spirito umano si sente incalzato a classificare sotto leggi generali le particolari relazioni stabilite tra Dio e l'uomo mediante la redenzione offertaci in Gesù Cristo.

Ma quale non è l'imbarazzo del Libro della Concordia quando trattasi di condurre l'infedele alla predicazione dell'Evangelo? Le assurdità, nelle quali la presente questione getta i suoi autori, avrebbero di per sè sole dovuto convincerli della falsità dei loro insegnamenti. Difatti, se l'uomo non può in nulla cooperare alla propria giustificazione, se non possiede nemmanco la capacità di ricevere l'operazione divina, in una parola, se ogni commercio col cielo gli è per sempre interdetto, e di che mai può essere colpevole il peccatore il quale resta lontano da Dio? Quale sarà la colpa di colui che non vuole nè leggere la Sacra Scrittura, nè intendere la divina parola; condizioni indispensabili, giusta i riformatori per ricevere lo Spirito Divino? Se l'uomo è destituito d'ogni facoltà religiosa, l'impor-

(1) *Solid. Declar.*, II, de lib. arbitr., § 43, p. 644: « Ad conversionem suam prorsus nihil conferre potest ». § 20, p. 635: « Praeterea sacrae litterae hominis conversionem, fidem in Christum, regenerationem, renovationem. . . . simpliciter *soli* divinae operationi et Spiritui sancto adscribunt ». In riguardo al paragone dell'uomo ad una pietra, ec., si osservi il § 16, p. 633, e § 43, p. 644.

(2) Plank. *Istoria dell'origine, dei cangiamenti e della formazione della nostra dottrina protestante,* tomo IV, p. 708.

gli che intenda la buona novella, non è forse un comandargli una patente assurdità? Gli si dica piuttosto d'imprendere un volo di sollevarsi nell' aria, che almeno comprenderà questo linguaggio. Se mancandogli l'organo per approfittar della predica, non può neppure conoscere qual cosa con essa si voglia da lui, non deve temere a ragione che si voglia beffarlo? Ora, come si risolve la difficoltà nel Libro della Concordia? L'uomo decaduto, dic'esso apertamente, possiede ancora la facoltà di trasferirsi da un luogo in un altro; e se non ha più orecchie interiori, gli restano almeno le esterne. Egli adunque non ha che ha servirsi de' suoi piedi e delle sue orecchie; *se poi non si converte è colpa sua*. Così, mentre l'uomo possiede ancora, secondo i cattolici, le facoltà intellettuali e morali; a detta de' luterani (1), i piedi hanno rimpiazzata la volontà, le orecchie la ragione, ed il corpo l'intelligenza.

In generale, i riformatori trovansi singolarmente impacciati, allorchè vogliono assegnare nel loro sistema un posto all'idea del merito e del demerito; idea eterna, indestruttibile nello spirito umano, sulla quale Kant stabilì quella che, a suo avviso, è l'unica prova dell'esistenza dell'Ente Supremo. Se l'uomo, essi ragionano, non può operare con Dio, almeno può rimuovere da sè l'operazione divina; il che basta per renderlo colpevole. Ma se l'uomo non può che resistere alla grazia, se tutti egualmente vengono necessitati, perchè mai l'uno perviene alla giustificazione, e l'altro rimane nell'induramento? Non cerchiamone la causa nella creatura, ma nell'inflessibile Reggitore di tutte cose; noi non possiamo vederla che nell'arbitrio suo, che si piace di togliere nel primo gli ostacoli, e di lasciarli sussistere nel secondo. Costerebbe forse di più a Dio il guidare taluno piuttosto

(1) *Solid. Declar.*, II. de lib. arbit., § 19, p. 636. Secondo il quale simbolo, l'uomo possiede ancora la *locomitivam potentiam;* e può ancora *externa membra regere.* § 330, p. 640: « Non ignoramus autem et Enthusiastas et Epicureos pia hac de impotentia et malitia naturalis liberi arbitrii doctrina, qua conversio et regeneratio nostra soli Deo, nequaquam autem nostris viribus tribuitur, impio, turpiter et maligne abuti. Et multi impii illorum sermonibus offensi atque depravati, dissoluti et feri fiunt, atque omnia pietatis exercitia, orationem, sacram lectionem, pias meditationes, remisse tractant aut prorsus negligunt, ac dicunt: Quandoquidem propriis suis naturalibus viribus ad Deum sese convertere nequeant, perrecturos se in illa sua adversus Deum contumacia: aut expectaturos, donec a Deo violenter, et contra suam ipsorum voluntatem convertantur, etc. » § 39, p. 642: « Dei verbum homo etiam nondum ad Deum conversus, nec renatus, externis auribus audire aut legere potest. In ejusmodi enim externis rebus homo adhuc, etiam post lapsum, aliquo modo liberum arbitrium habet, ut in ipsus potestate sit ad coetus publicos ecclesiasticos accedere, verbum Dei audire vel non audire ».

che tal altro all' Evangelo, dacchè tutti soggiaciono ad una ferrea necessità? Se l'uomo non può essere che passivo, durerà Iddio maggior difficoltà nell'infondere in uno le facoltà che gli mancano, piuttosto che nell' altro? Insomma questa dottrina: *l' uomo non coopera punto alla grazia*, ha il suo fondamento metafisico nella teoria di Lutero, che fa dello spirito umano un istrumento puramente passivo tra le mani della divinità. Ora da tutto ciò che consegue? Che Dio da tutta l' eternità ha predestinati gli uomini, gli uni alla gloria, gli altri alla dannazione. E veramente nell' epoca delle liti sinergistiche i più conseguenti fra i teologi luterani, Flacio, Hessusio ed altri ammisero l' assoluta predestinazione (1), e solo primieramente il Libro della Concordia sagrificò l'armonia del sistema ad opinioni più sane (2).

Ora qual sarà dunque il primo effetto che questo Spirito divino unicamente attivo produrrà innanzi tutto nella nuova rigenerazione della creatura? Se per la macchia primitiva l'uomo perdette l'intelligenza e la volontà, cioè le facoltà religioso-morali, nella rigenerazione Iddio primieramente non potrà che infonderle di bel nuovo nel manchevole organismo spirituale: egli deve ridonare le interne orecchie. All' asserzione dei cattolici, essere il primo effetto della grazia lo svegliare, riaccendere e purificare le forze dell'uomo, oppongono adunque i protestanti, che la forza riparatrice crea di nuovo le facoltà superiori.

Dietro ciò possiamo in certo modo intendere l'osservazione del Libro della Concordia, che il fedele nello sviluppo della rigenerazione, coopera realmente con Dio, ma solo mercè la sua porzione rinnovata, mercè il nuovo dono di Dio, e non mai con tutto sè stesso, stante che quanto rimane del vecchio Adamo è impossente ad ogni atto pel regno de' cieli (3). Dottrina, come ognun vede, che distrugge l'identità dell' *io* in ambedue gli stati. In qual modo infatti l' uomo rigenerato, l'uomo

(1) Plank, nel luogo citato, tomo IV, p. 704 e 707.

(2) *Solid. Declar.*, p. 644: « Etsi autem Dominus hominem non cogit, ut convertatur: qui enim semper Spiritui Sancto resistunt. . . ii non convertentur: attamen trahit Deus hominem, quem convertere decreverit ».

(3) *Solid. Declar.*, II. de lib. arbitr., § 43, p. 645: « Ex his consequitur, quam primum Spiritus Sanctus, per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoaverit, quod revera tunc per virtutem Spiritus Sancti cooperari possimus, ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae Spiritus Sanctus in conversione in nobis inchoavit ». Se non sono queste espressioni gittate al vento, in un tal passo si vuol significare, che pel peccato originale l' uomo perdette non già una semplice qualità dello spirito umano, ma le facoltà superiori di credere e di volere; e per conseguenza egli non le ricupera che nella rigenerazione.

in cui si operò una novella creazione, potrebbe riconoscersi per lo stesso individuo di prima? In tal sistema, non più conversione, non più penitenza: poichè ben difficilmente le nuove facoltà potranno pentirsi del male che giammai non commisero, ed al vecchio uomo, spogliato d'ogni sentimento per le celestiali cose, rimane sempre impossibile concepire il dolore del peccato.

Osserverò inoltre, che il rimprovero di pelagianismo, questa eterna accusa dei protestanti contro i cattolici, trova qui la sua spiegazione (1). Per verità noi rimarchiamo in ciascbedun riformatore la formale intenzione di travestire il dogma cattolico, nel che Melantone sorpassò lo stesso Lutero; inoltre il difetto di coltura storica più che superficiale ebbe innegabilmente molta parte nella presente obbiezione, ed è facile persuaderselo, quando si vedono tacciarsi di pelagianismo i Tomisti, quando la teoria di Lutero sul rapporto fra la natura e la grazia si propone come l'unica antitesi cattolica anticamente insegnata in opposizione al pelagianismo, mentre non s'insegnò giammai, nemmeno da sant'Agostino, che nel peccato originale l'uomo venisse spogliato delle facoltà religioso-morali. Tuttavia dobbiamo ammettere nei protestanti un ostacolo interno ad intender convenientemente la dottrina cattolica, e ci troviamo in dovere di qui indicarlo. La dottrina dei luterani comparirà così più scusabile, si vedrà ch'essa può aver tratta la sua origine da uno zelo veramente cristiano, ma anche qui non diretto dalla ragione.

La Chiesa insegna, che nell'uomo decaduto esistono ancora delle facoltà religioso-morali, che tali facoltà non sono esclusivamente capaci di peccato, ma ch'esse debbono concorrere alla rigenerazione. Ora simile insegnamento fece pensare ai Luterani che, secondo noi, quest'attività dell'uomo sia il passaggio naturale alla grazia, e il buon uso del libero arbitrio si meriti la grazia stessa. Certamente il sostenere simigliante opinione sarebbe un cadere nel pelagianismo; imperocchè allora non sarebbe più Gesù Cristo che meriterebbe la grazia, ma bensì l'uo-

(1) Calvino è molto più giusto dei luterani. *Instit.* l. III, c. 14, § 11, car. 279: « De principio justificationis nihil inter nos et seniores scholasticos pugnae est, quin peccator *gratuito a damnationa liberatus*, *justitiam obtineat*, idque per remissionem peccatorum, nisi quod illi sub justificationis vocabulo renovationem comprebendunt, qua per Spiritum Sanctum renovamur in vitae novitatem. Justitiam vero hominis regenerati sic describunt, quod homo per Christi fidem Deo semel conciliatus, bonis operibus justus censeatur, et eorum merito sit acceptus ». Si trovano bensì in queste parole alcune inesattezze; ma assai più Calvino è coscenzioso degli autori del Libro della Concordia. Vedi *Solid. Declar.* II, 52, 648.

mo; o, per dir meglio, la grazia cesserebbe d' esser grazia. Ad evitare perciò siffatti errori i riformatori adottarono che l' uomo non può assolutamente nulla, e solo nella rigenerazione riceve la facoltà di percepire le cose divine.

Ma loro sfuggì il senso accurato e profondo del dogma cattolico. Il finito, abbandonato a sè stesso, quantunque si possa immaginare senza peccato, per quanto si elevi, non può raggiungere l' infinito; per quanto la natura dispieghi i suoi sforzi, ella è incapace d' arrivare al soprannaturale; tra Dio e l' uomo rimarrebbe un immenso abisso, se non venisse ricolmo dalla grazia. In una parola, è d' uopo che Iddio si abbassi sino all' uomo, affinchè l' uomo si sollevi fino a Dio. Quindi siccome nel mistero della riconciliazione egli è Dio che fecesi uomo, ma non già l' uomo che fecesi Dio, egualmente deve pure accadere nella rigenerazione di ciascun uomo. Sebbene possegga ancora delle forze spirituali, e ne faccia tutto il buon uso naturale, non per questo ottiene egli la vita della grazia, sia nel principio, sia nel progresso, o nella sua pienezza; ma la grazia stessa deve ognor pietosa inchinarsi fino alla nostra bassezza, o ridonare alla nostra potenza viziata la primiera divina virtù, anche soltanto per prepararla al regno de' cieli ed a conformarsi in viva immagine di Cristo.

Qui pertanto di bel nuovo occorre di sentire tutta l' importanza della differenza dogmatica sulla primitiva condizione dell' umanità. Affermano i cattolici: se l' uomo anche nella primitiva innocenza (in condizione limitata ma non peccaminosa) per mettersi in relazione col suo Autore, doveva essere nobilitato da una virtù soprannaturale; come mai l' uomo decaduto poteva per sè medesimo, cioè senza un aiuto gratuito, essere capace di ristabilire i suoi rapporti col Creatore? Ben diversa però è la dottrina dei Protestanti: l' uomo nello stato d' innocenza poteva da sè stesso riunirsi alla divinità; dunque l' idea delle forze spirituali come tuttora inerenti alla natura, ed in ispecial modo l' idea dell' attività dell' uomo nella rigenerazione è incompatibile, secondo loro, coll' idea della grazia, e deroga ai meriti del Salvatore, se pure non li annichila. La proposizione: *L' uomo si trova ancora in possesso d' ogni sua facoltà*, significa, nel loro sistema, che egli può da sè stesso conoscere Iddio, ed amarlo di amore perfetto. Se essi adunque volevano mantenere l' idea della grazia, dovevano fare dell' uomo nella sua rigenerazione un essere meramente passivo e spoglio d' ogni facoltà analoga alla grazia. Ma tutt' altro è invece nel sistema cattolico, ch' e' non vollero punto approfondire.

Vediamo ora di arrivare nuovamente alla cagione, che determinò i riformatori a questa loro dottrina, partendo da un altro punto. Essi confusero, a quanto pare, l'oggetto ed il soggetto nella rigenerazione. Sotto il primo rapporto, l'uomo è intieramente passivo, ma di certo non lo è nel secondo. Schiavo del peccato, relegato lungi dal Cielo, ei non può in ninna guisa giungere alla grazia se prima non confessi di non trovare in sè altro che indigenza e miseria. Ripieno di profonda umiltà, deve abbandonarsi alla divina misericordia, riconoscendo di non poter che ricevere, e d'essere per conseguenza puramente passivo. Allora, ma soltanto allora, egli rientra nei suoi rapporti di dipendenza col Cielo. Che se egli pensasse offrire la sua opera a Dio in prezzo della grazia, vale a dire s'egli volesse renderselo debitore, ei si eguaglierebbe alla divinità, e troverebbesi spostato ne' rapporti di creatura, coll'autore d'ogni essere. Ora, in quanto si appoggia unicamente sui meriti del Salvatore, l'uomo è passivo, senza azione, e solo lascia operare Iddio. Ma nel ricevere la divina operazione, egli diventa attivo, ed opera di concerto con Dio; anzi nel liberamente riconoscersi qual essere passivo e non atto che a ricevere, esercita la più alta attività ond'è capace. Se adunque i riformatori rigettarono ogni azione dal lato del peccatore, ciò avvenne dall'aver confuso queste due cose. Secondo la dottrina della Chiesa, l'uomo è passivo nel senso ch'egli non può meritarsi la grazia; ed è attivo in quanto che deve liberamente ricevere la virtù divina, ed appropriarsela colla sua cooperazione. Nel primo caso, il fedele cattolico, riconoscendosi passivo, rende gloria a Dio; giudicandosi attivo nel secondo, ringrazia Iddio di poterlo glorificare (1), perchè senza libertà in nessun modo il potrebbe.

(1) I riformatori, e dopo loro i teologi protestanti, redarguiscono la *Chiasa* d'insegnare il merito di congruità, cioè la dottrina secondo la quale è mestieri aperare che Dio sia per concedere la sna grazia e la conoscenza del suo regno di ginstizia a quei pagani cho banno fatto miglior uso di loro facoltà naturali.

Osserverò in prima, cbo il Concilio tridentino non fa cenno del merito di convenienza. In quanto agli scolastici, i quali partecipavano a questa opinione, essi fondavansi sull'esempio del centurione Cornelio (*Atti degli Apostoli X*; 22 — 23). Avrebbero inoltre potuto aggiungere che molti platonici abbracciarono il cristianesimo, mentre non scorgesi cho siasi convertito alcuno degli epicurei. Sarei curioso di sentire come spiega questo fatto un luterano *ortodosso*. Questo luterano accuserebbe d'eresie la più bella parte della Storia Ecclesiastica di Neandro, parte ove egli dimostra nelle antiche religioni e nell'antica filosofia un elemento favorevole o predispositivo all'Evangelo. Secondo i principii protestanti, ogni filosofia dell'istoria è radicalmente impossibile. D'altronde altro è insegnare che Dio vuol avere riguardo agli sforzi dei pagani, altro invece il dire che costoro meritino la grazia pei loro sforzi. Non ba-

§ XII.

Dottrina dei riformati sui rapporti della grazia colla libertà, e colla cooperazione dell' uomo. Predestinazione.

Vedemmo più sopra come secondo la dottrina riformata il peccato primitivo degradi orribilmente lo spirito umano, ma non arrivi al punto di distruggere l' intelletto e la volontà. Tale dottrina estende anche al presente articolo la sua influenza. Per una necessaria deduzione, i calvinisti insegnano del pari che la grazia previene il peccatore, e genera le azioni moralmente buone ; e in questo punto scorgiamo tutte le Chiese in perfetta uniformità di credenza. Ma siccome questi eretici avevano idee più sane e meno esagerate sul male ereditario, così non furono trascinati per impegno di sistema a rigettare ogni cooperazione dalla parte dell' uomo (1) : ed in questo sono

ata ; se noi crediamo ai medesimi riformatori, la scuola ha insegnato, che colle proprie forze l' uomo può amare Iddio al disopra di ogni cosa. Chiunque, a tale accusa, per quanto poco conosca la teologia del Medio Evo, resterà colpito da meraviglia. Alcuni professori oscuri, senza credito a riputazione, hanno potuto sostenere somigliante dottrina, ma, ascoltiamo in proposito il celebre Pallavicini (*) : « Si vitium aliquorum accusat, reminisci debuerat (Sarpi) in omnibus disciplinis, ac potissimum in nobilissimis, adeoque maxime arduis, tolerandos esse professorum plerosque vitiis laborantes : plurimis concedi, ut in illis ingenia exerceant, quo doctrinae praestantia in paucis efflorescat..... Nulli datum reipublicae est, ut in sua quisque arte praecellat : vel ipsa natura, quacumque solertia humana major, vitiosos partus, abortus, monstra praepedire non valet. Unicum superest remedium, ut videlicet eos artifices adhibeas, quos communis existimatio comprobat. Id uso venit scholasticae theologiae. Disciplinarum omnium praestantissima simulque difficillima ea est ; cujus possessionem sibi multi arrogant, pauci obtinent : hos constanter admiratur hominum consensio : alii processu temporis, qua neglecti, qua ignoti jacent, etiam derisi » (*Hist. concil. trident.* l. VII, c. 14, p. 253).

(1) Calvino *Institut.* l. II, c. 3, n. 6 : « Sed erunt forte, qui concedent, a bono suopte ingenio aversam, sola Dei virtute converti (voluntatem) : sic tamen ut praeparata, suas deinde in agendo partes habeat (qui Calvino combatte in particolare Pietro Lombardo).... Ego autem.... contendo, quod et pravam nostram voluntatem corrigat Dominus, vel potius aboleat, et a seipso bonam submittat. Quatenus a gratia praevenitur in eo ut pedissequam appelles, tibi permitto, sed quia reformata opus est Domini ». Dietro queste parole, ecco la differenza che passa tra Calvino ed i cattolici. Secondo il riformatore, Iddio guarisce prima la volontà senza alcuna cooperazione da parte dell' uomo (come ciò avviene ? comprendalo chi può) ; ma dappoi la volontà diventa attiva pel regno de' cieli ; mentre all' opposto la Chiesa insegna che la volontà deve concorrere alla sua propria ristaurazione. La contrarietà poi tra Calvino e Lutero evidentemente consiste in ciò che quest' ultimo afferma, nulla del vecchio

(*) Del Pallavicini lasciamo la versione latina invece di sostituirvi l' originale italiano, appunto perchè, essendosi l' autore servito di essa versione, è la versione e non l' originale il documento su cui egli si appoggia.

d'accordo coi cattolici, urtando di fronte l'insegnamento luterano.

Ma dal potere l'uomo operare colla grazia non ne consegue nei principii di Calvino ch'ei possa o ricevere o rigettare l'operazione divina; al contrario, ove la grazia di Dio bussa è mestieri che la porta si schiuda, alla sua forza *non si può assolutamente resistere*, e quell'uomo che non fu ridestato alla vita, non venne certamente tocco dalla celestiale virtù. Eccoci frattanto arrivati al dogma della predestinazione.

A fianco di insignificanti ed assurdi sistemi, si videro nella Chiesa cattolica in ciascun' epoca svilupparsi profonde teorie sulla divina elezione. La scienza ed il genio trovano su questo punto un immenso campo, inesaurabile, e che di soventi provoca le ricerche le più accurate del filosofo. Tuttavolta la Chiesa ha ristretta la discussione entro certi limiti. Si può rappresentarsi Iddio per rapporto all' uomo, in modo quasi che questi disparisca, come del pari immaginarsi tal relazione tra l' uomo ed il Creatore, che annienterebbe l'idea di Dio nel suo attributo di elargitore della grazia. Nel primo caso, Iddio parrebbe operare con una crudele arbitrarietà, della quale l'uomo non può formarsi un' idea: laddove nel secondo, Dio è talmente sotto l' influsso dell' uomo, da cessare d' essere quegli che è, vale a dire il datore d' ogni grazia, e l' autor d' ogni bene. Per questo rigetta la Chiesa cattolica tanto una *necessitazione* proveniente dall' uomo, per la quale Iddio *venga obbligato* a conferirgli la sua grazia, che lo santifichi e lo renda beato, quanto una *determinazione* proveniente da Dio, che *necessiti* l' uomo alla vita od alla morte: per questo essa insegna da una parte, essere la grazia puramente gratuita; e d' altra parte ch' ella viene offerta a tutti gli uomini; e doversi la riprovazione solo attribuire al libero rifiuto dei soccorsi celesti (1).

uomo poter operare pel Cielo. — *Confess. Helvet*, I, c. IX, p. 21: « Duo observanda esse docemus; primum, regeneratos in boni electione et operatione, non tantum agere passive, sed active. Aguntur enim a Deo, ut agant ipsi, quod agant. Recte enim Augustinus adducit illud, quod Deus dicitur noster adjutor. Nequit autem adjuvari, nisi is, qui aliquid agit ».

(1) *Concil. Trident.*, Sess. VI, c. II: « Hunc proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius pro peccatis nostris, sed etiam pro totius mundi ». c. III: « Ille pro omnibus mortuus est: » Can. XVII: « Si quis justificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit; reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum; anathema sit ». Nella costituzione contro Giansenio, Innocenzo X rigetta la preposizione (n. V): *Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse*. (*Hard. Concil. tom. XI, fol.* 143).

I simboli luterani, svincolandosi in questo punto dall'autorità di Lutero, insegnano essere il Salvatore morto per tutti, invitare a sè tutti i peccatori, e voler sinceramente la salvezza di tutti gli uomini (1), mettendosi in ciò d' accordo coi cattolici, ma, come già fu detto (§ 11), non senza ledere l' integrità del loro sistema.

Eguale però non è la dottrina di Calvino. Egli incomincia con assicurare il lettore, che avanzerà con somma cautela, dovendosi qui muovere fra due scogli; l' uno de' quali sta nel volere arditamente indagare gl' imperscrutabili arcani di Dio, l'altro nel non azzardarsi punto di toccare la predestinazione, e di evitare come sommamente pericoloso anche ogni tentativo di dichiararla in alcun modo (2). Ciò null' ostante egli ritrova un grande interesse pratico in questo articolo. Ecco come ragiona sui dolci frutti *(suavissimus fructus)* che avea scoperto nella dottrina della predestinazione assoluta, e che lo confermarono nella sua opinione. Il fedele non può a prima giunta essere intimamente convinto di questa verità, che la salute eterna tragga unicamente la sua origine dalla divina misericordia, se ignora che non tutti vengono destinati alla gloria, ma che Iddio dà agli uni ciò che agli altri rifiuta. E chi nol vede? prosiegue il riformatore, la dottrina contraria svelle dai cuori fino dalla radice l'umiltà *(ipsam humilitatis radicem evellit)*, rende impossibile ogni riconoscenza verso Dio, infine mette lo scompiglio nella coscienza del giusto; imperocchè scaturiscono le più sicure consolazioni dal sapere nessun'altra differenza tranne quella della fede passare tra esso lui ed il riprovato (3).

(1) *Solid. Declar.* XI, *de aeterna Dei praedestinatione*, § 28, p. 756: « Si igitur aeternam electionem ad salutem utiliter considerare voluerimus, firmissime et constanter illud retinendum est, quod non tantum praedicatio poenitentiae, verum etiam promissio Evangelii revera sit universalis, hoc est quod ad omnes homines pertineat ». Vengono in seguito molti passi della Scrittura, nel § 29, p. 766: « Et hanc vocationem Dei, quae per verbum Evangelii nobis offertur, non existimemus simulatam et fucatam: sed certo statuamus, Deum nobis per eam vocationem voluntatem suam revelare: quod videlicet in iis, quos ad eum modum vocat, per verbum efficax esse velit, ut illuminentur, convertantur et salventur » § 38, p. 769: « Quod autem verbum Dei contemnitur, non est in causa Dei vel praescentia vel praedestinatio, sed perversa hominis voluntas ».

(2) Calvino. *Institut.*, lib. III, c. 21, car. 336.

(3) Calvino, loc. cit., c. 21, § 2, car. 836, c. 24, § 17, car. 390: « Nempe tutius piorum conscientiae acquiescunt, dum intelligunt, nullam esse peccatorum differentiam, modo adsit fides ». Quanto trovasi più in diffuso nell' opera di Calvino *de aeterna Dei praedest. Opusc.*, p. 883: « Imprimis rogatos velim lectores.... non esse ut quibusdam falso videtur, argutam hanc vel spinosam speculationem, quae absque fructu ingenia fatiget: sed disputationem solidam et ad pietatis usum maxime accommodatam: nempe, quae et fidem probe ac-

Calvino ha lasciato un esempio veramente istruttivo a quanti giudicano della verità d'una recente dottrina sulle pratiche utilità ch'essi credono ritrarne. Le sue aberrazioni lo mostrano chiaramente. Egli crede che sia unico dovere del teologo il ricercare nella fede cattolica quanto racchiude d'opportuno a nutrire la pietà; poichè ivi la veracità del dogma garantisce quella delle ragioni pratiche da esso derivate. Addotto dai surriferiti motivi, e per ingenerare una pietà profondamente cristiana, così definisce la predestinazione: « Noi denominiamo *predestinazione* l'eterno decreto di Dio col quale egli ha fissato la sorte di ciascun uomo in particolare. Imperocchè non tutti pel medesimo fine vennero creati; altri vengono preordinati alla vita eterna, altri all'eterna condanna: e secondo che l'uomo fu sortito all'una od all'altra di queste condizioni, lo diciamo predestinato alla vita od alla morte » (1). Le seguenti parole esprimono meglio ancora la stessa dottrina: « Noi sosteniamo che Dio, per un eterno decreto, abbia determinato quali di sue creature egli renderebbe beate, e quali massa di perdizione. Quanto agli eletti, questo decreto poggia unicamente sulla misericordia di Dio; ed all'opposto i riprovati vengono esclusi dalla vita per giudizio bensì giusto, ma incomprensibile » (2).

È appena credibile a quali bestemmie abbia dovuto Calvino far ricorso, per mettere la sua dottrina al sicuro dalle obbiezioni. Riconoscendo essere la fede un dono di Dio, coll'appoggio della Scrittura così ragionano i cattolici: parecchi, abbracciato l'Evangelo, credettero in Gesù Cristo senza che perciò abbiano perseverato nel bene; dunque non è vero che Dio non accordi questa grazia se non agli eletti. Che risponderà ora Calvino?

dificet, et nos ad humilitatem erudiat, et in admirationem extollat immensae erga nos Dei bonitatis: et ad hanc celebrandam excitet, etc. »

(1) Calvino *Institut.* L. III, c. 21, n. 5, p. 337: « Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes: sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem praedestinatum dicimus ».

(2) L. cit. n. 7, p. 339: « Quos vero damnationi addicit, his justo quidem et irreprehensibili, sed incomprehensibili judicio vitae aditum praecludi ». È cosa strana il vedere come Calvino tratti i teologi che attaccarono questa sua dottrina. I suoi trattati *De aeterna Dei praedestinatione* e *De libero arbitrio*, sono diretti contro Alberto Pigio, sapiente e profondo scrittore. Nel primo egli va perfino a ferirlo in tutti i sensi, nel secondo poi leggiamo a p. 881: « Albertus Pighius Campensis, homo phrenetica plane audacia praeditus. . . Paulo post librum editum, moritur Pighius. Ergo ne cani mortuo insultarem, ad alias lucubrationes me converti. . . . In Pighio nunc et Georgio Siculo belluarum par non male comparatum, etc. »

Udiamolo: « Iddio, insinuandosi nel cuore del riprovato, produce in lui l' apparenza della fede, per renderlo ancor più inescusabile » (1). Così, invece di riconoscere nel Dispensatore d'ogni bene la volontà di salvare tutti gli uomini, il riformatore arditamente dichiara : *Iddio inganna il riprovato e lo getta nell' errore.*

Ma non meno strana è la prova su cui si volle basare la teoria della predestinazione. Iddio, si disse, vuol manifestare la sua bontà negli eletti, e la sua giustizia nei presciti : quasi che non esistesse fra questi due attributi alcuna necessaria relazione e fossero estranei l' uno all' altro. Adunque Iddio non sarà in pari tempo giusto e misericordioso con tutti gli uomini? A guisa dei giudici corrotti della terra mostrerassi egli giusto solo verso gli uni, ed inverso gli altri soltanto misericordioso ? Ma si rifletta inoltre che l' idea della giustizia, comunque si voglia considerare affatto per sè, non potrà mai sussistere se non si presuppone l' idea del peccato. Ora il peccato non può esistere nel reprobo, s' egli vien riprovato senza ch' ei possa fare alcun uso della sua libertà, se fino dall' eternità egli è già escluso dal regno celeste. E come della giustizia, egualmente pure dobbiamo asserire riguardo alla misericordia. Il di lei oggetto non può essere che l' uomo peccatore il quale liberamente discostossi dalla legge, non colui che ne fu allontanato per opera di straniero impulso.

Del resto, solo mercè i lunghi sforzi di Calvino e de' suoi discepoli, e specialmente di Beza, cotal dottrina ottenne alla fine di pervertire il sano sentimento del popolo cristiano. Particolarmente la città di Berna la respinse sdegnosamente per lungo tempo, finchè poi i deputati della Svizzera assembratisi in Zurigo, le accordarono il loro pieno assenso. In seguito ella venne proclamata dalle confessioni di Francia (2) e del Belgio (3).

(1) Calvino *Institut.*, l. III, c. 2, n. 11, p. 194: « Etsi in fidem non illuminantur, nec Evangelii efficaciam vere sentiunt, nisi qui praeordinati sunt ad salutem : experientia tamen ostendit reprobos interdum simili fere sensu atque electos affici, ut ne suo quidem judicio quicquam ab electis differant. Quare nihil absurdi est, quod coelestium donorum gustus ab Apostolo, et temporalis fides a Christo illis adscribitur : non quod vim spiritualis gratiae solide percipiant, ac certum fidei lumen, sed quia Dominus, ut magis convictos et inexcusabiles reddat, se insinuat in eorum mentes, quatenus sine adoptionis spiritu gustari potest ejus bonitas » p. 195 : « Commune cum illis (filiis Dei) fidei principium habere videntur, sub integumento hypocriseos ».

(2) *Confess. Gallic.*, c. XII, p. 115.

(3) *Confess. Belgic.*, c. XVI, p. 189. « Credimus, posteaquam tota Adam progenies sic in perditionem et exitium, primi hominis culpa, praecipitata fuit, Deum se talem demonstrasse, qualis est; nimirum misericordem et ju-

Che poi il sinodo di Dordrecht dovesse confermare la teoria calviniana della predestinazione, era bene da aspettarsi (1).

Tuttavia non poche Chiese, tra le altre quella di Inghilterra, hanno d'assai temperato le opinioni di Calvino (2). Il catechismo palatino poi non fa parola sull' argomento della predestinazione ; ed il simbolo della Marca formalmente la rigetta (3).

§ XIII.

Idea della giustificazione giusta la dottrina cattolica.

Difetto di cognizioni sugli usi ed i costumi del mondo antico, e specialmente di una viva penetrazione nello spirito del suo linguaggio, per lo meno occasionò la confusione nella quale si venne a determinare l'idea della giustificazione per Gesù Cristo. Ma desso fu poi sempre altresì un potente sostegno di quegli ostacoli che nell'interno medesimo del nostro animo c'impediscono di ponderare in ogni sua parte e di comprendere in tutto il complesso questo pratico fondamento del cristianesimo.

Siccome il mondo visibile, oso asserire, non viene in luce che sotto l'involucro di un corpo materiale, così gli antichi avevano costume per esprimere le cose interiori, di mostrare il simbolo che a loro serviva di emblema.

Allorchè adunque nell' antico patto la giustificazione si rappresenta sotto la forma d' un atto giudiziale, quindi d'una sentenza esteriore, si verrebbe a cadere in un grosso abbaglio, non ravvisando in questa figura l'interna liberazione dal male. Forse non v' ha nulla che meglio dimostri, quanto poco i protestanti colpirono il genio delle lingue antiche, di un passo di Gerhard, ove egli asserisce che per delineare l' opera intiera della giustificazione la Scrittura adopera termini presi a prestito dalle forme giudiziali, che quindi noi vediamo il Giudizio, Sal. 145 ; i Giudici, Gio. 5, 27 ; il Tribunale, Rom. 14, 10 ;

sium. Misericordem quidem, eos ab hac perditione liberando et servando, quos aeterno et immutabili suo consilio, pro gratuita sua bonitate in Jesu Christo Domino nostro elegit et selegit, absque ullo operum eorum respectu: justum vero, reliquos in lapsu et perditione, in quam sese praecipitaverunt, relinquendo. » Cf. Synod. Dordrae, cap. I, art. VI, e seg., p. 303 e seg.

(1) *Synod. Dodrae*, c. 1, Art. VI. seq.

(2) *Confess. Anglic.* , Art. XVII, p. 132.

(3) La Confessione scozzese, art. VIII, p. 141, si esprime pressochè a guisa dei cattolici. La *Declar. Thorun*, art. XVIII, p. 423, non si pronuncia che dubbiosamente ; come vedesi anche dalla *Confess. Marc.*, art. XV, p. 383. La Confessione ungarese sa destramente evitare la questione.

l' Accusato, Rom. 3, 19; l' Accusatore, Gio. 5, 45; i Testimonii, Rom. 2, 15; gli Atti di procedura, Col. 2, 14; l' Avvocato, I. Gio. 2, 1; la sentenza d'assoluzione, Sal. 32, 1 ec. (1). Quanto più tal sorta di espressioni sono numerose e molteplici, tanto meglio avrebbesi dovuto comprendere che esse devono, almeno in parte, assumersi in senso figurativo.

D' altra parte veramente sappiamo che solo di rado anche nella Chiesa cattolica seppesi sviluppare scientificamente la vera idea della giustificazione, e con istretta argomentazione filologica ricondurla al suo principio (2). Ma anche allorquando non si sapeva render conto chiaramente della propria credenza, venne sempre conservato il genuino sentimento degli antichi: l'origine della Chiesa collegandosi colla fine del mondo antico, l'intelligenza de' suoi idiomi si trasmise in essa immediatamente senza perire, sebbene non sia così tosto passata mercè la riflessione tra le nozioni che si comunicano in astratto. Se inoltre a

(1) Gerhard, *Loc. theolog.*, ed. Cotta, tom. III, p. 6.

(2) Bossuet su questo proposito nella sua Esposizione della dottrina della Chiesa cattolica si esprime brevemente così secondo la comune esegesi: « Siccome la sacra scrittura ne spiega la remissione dei peccati, dicendo ora che Dio li copre, ora che gli toglie e cancella per mezzo della grazia del santo Spirito, che ci fa nuove creature, noi crediamo che debbansi insieme congiungere tali espressioni, per formare un'idea perfetta della giustificazione del peccatore. » Fu per non essersi a sufficienza approfondito il genio delle lingue orientali, che i protestanti ed anche i cattolici hanno sovente interpetrato in una guisa strana od almeno insufficiente i passi scritturali spettanti alla giustificazione. Basti qui un solo esempio per molti. Calvino, *Institut.*, l. III, c. 11, cita la lettera ai Romani, IV, 7, 8, ove s. Paolo riferisce le parole del salmo 31: *Beati coloro cui furono perdonate le iniquità, ed i cui peccati sono coperti. Beato l' uomo, al quale il Signore non ha imputata la colpa.* Ove il riformatore così ragiona. La scrittura in questi passi definisce compiutamente la giustificazione, altrimenti ella non ci direbbe già: *Beati coloro ai quali... Beato l' uomo* ec. Ora siccome essa non parla che di *coprimento* e di *non imputazione* del peccato, adunque il giustificare consiste solo nel perdonare, cioè nel non imputar il peccato, nel coprirlo agli occhi di Dio. Alla qual cosa Bellarmino risponde, *de justif.*, l. II, c. 9, trovarsi scritto nel salmo 118: *Beati gli immacolati, che camminano nella via del Signore*, ed in s. Matteo, c. V: *Beati i poveri di spirito* (*), ... *i mansueti*;... *beati quelli che piangono*,... *che hanno fame e sono assetati di giustizia*; ... *beati i misericordiosi*,... *i mondi di cuore*,... *i pacifici*,... *ec.* Sulle quali parole così ritorce l'argomento: Qui la Scrittura ci porge una perfetta idea della giustificazione; mentre negli altri passi solamente fa solo parola di *coprimento* e di *non imputazione* del peccato: dunque ec. E non penetrando nell' essenza della difficoltà, aggiunge il Bellarmino: « Potest igitur ad omnes ejusmodi quaestionis responderi, non poni in his locis integram definitionem justificationis, aut beatitudinis; sed explicari solum aliquid, quod pertinet ad justificationem aut beatitudinem acquirendam ». Questa risposta, se dissipa all' intutto l' obbiezione di Calvino, non esaurisce però tutti i requisiti della scienza.

(*) Pauperes spiritu (*in greco* πτωχοί, *mendicanti*) *vengono detti i possessori di una fortuna modica che non desiderano maggiori ricchezze.*

detta di sant' Agostino, l' Antico Testamento altro non è che il Nuovo adombrato, e quest' ultimo non è che l' Antico disvelato; certamente la Chiesa meglio della Sinagoga dovette comprendere i Libri santi de' Giudei. Nella materia poi che ci occupa, come in tutte le idee religiose, comuni ad amendue i Testamenti, la Chiesa veste l' Antico di una forma più analoga ancora al suo contenuto; in guisa tale che lo spirito qui si manifesta più lucido e puro, e la forma corrisponde pienamente alla sostanza. Egli è poi singolare che i protestanti concepiscono la giustificazione come precipuamente esteriore, e vogliono la Chiesa singolarmente interiore; nè pervennero giammai ad un' associazione d' interno e d' esterno in entrambi gli oggetti. Tuttavia l' uno errore è causa dell'altro. Mentre essi cioè non ammettono la giustificazione come interna, la Chiesa non può diventare esteriore : non essendo quella un' intima qualità dell' uomo, si dà a divedere troppo debole per produrre un pieno effetto, rendere l' invisibile visibile, e fare che la Chiesa interiore diventi insieme manifestamente esteriore.

Secondo il Concilio di Trento, la giustificazione è il passaggio dallo stato di peccato a quello di grazia, e della figliuolanza di Dio; cioè da una parte è la distruzione dell' affinità di volere con Adamo peccatore (si cancella il peccato originale ed ogni altro commesso avanti la giustificazione), e dall'altra è l'unione con Gesù Cristo, il santo per eccellenza (1). La giustificazione considerata negativamente è il perdono dei peccati, presa in senso positivo è la santificazione. Essa, giusta il Concilio, interiormente rinnova l' uomo, e lo rende giusto veramente avanti a Dio (2) ; è interiore *(inhaerens)* al fedele e lo ridona allo stato primitivo. Il perchè la virtù giustificante dona in pari tempo all' uomo la fede, la speranza e la carità ; ci unisce a Gesù Cristo e ci fa vivi membri del suo corpo (3). La giustificazione,

(1) *Concil. Trid.*, sess. VI, c. V : « Quibus verbis justificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum, salvatorem nostrum ».

(2) Loc. cit. , c. VII : « Quae (justificatio) non est sola peccatorum remissio , sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; unde homo ex injusto fit justus etc. »

(3) *Concil. Trident.*, sess. VI, c. VII: « Quanquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis domini nostri Jesu Christi communicantur, id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit per Jesum Christum, cui in-

dirò con altre espressioni, vien tutt' insieme considerata come santificazione e come perdono dei peccati, questo in quella, e quella in questo; e come infusione dell' amor di Dio nel cuore dell' uomo: e lo stato interiore del giustificato si concepisce come un santo sentimento, come la direzione santificata della volontà, come un' abituale dilettazione nella legge del Signore, come una decisa ed operosa prontezza ad adempierla in ogni circostanza della vita; in breve, come quel sentimento dell'animo che in sè è a Dio accettevole: mentre noi siamo da Dio dichiarati giusti, lo siamo anche in realtà (1).

La voce biblica grazia ha più significati: non di rado corrisponde realmente a *sentimento benevolo, favorevole* verso di alcuno, e questo significato è appunto quello che serve di base a tutti gli altri, e se si vuole, è anche il solo. Ma se si tratta dell' applicazione della grazia divina all'uomo, e specialmente al peccatore, essa non può più già dirsi solo un sentimento inoperoso, ma questo grazioso volere è al tempo istesso un atto, è vita e arreca vita; cosicchè questa bontà di Dio applicata a colui ch'è (moralmente) morto, lo richiama in vita: la grazia di Dio è santificante.

Nè può del pari negarsi, *δικαιοῦν*, *giustificare*, non significhi anche *assolvere*. Allora ha luogo un tal senso quando si parla

seritur, per fidem, spem et charitatem. Nam fides nisi ad eam spes accedat et charitas neque onit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit ».

(1) A meglio afferrare l'idea della giustificazione facciamoci ad osservare alcune sue definizioni. San Tomaso d' Aquino, Prima secundae Q. CXIII, art. I et VI: « Justificatio importat transmutationem de statu injustitiae ad statum justitiae praedictae ». Egli aveva già definita la giustizia: « rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremae ac rationi ». Bellarm. *de Justificatione*, lib. II, c. VI: « Justificatio sine dubio motus quidam est de peccato ad justitiam, et nomen accipit a termino, ad quem ducit, ut omnes alii similes motus, illuminatio, calefactio et caeteri: non igitur potest intelligi vera jostificatio, nisi aliqua praeter remissionem peccati justitia acquiratur. Quemadmodum nec vera erit illuminatio, nec vera calefactio, si tenebris fugatis, vel frigore depulso, nulla lux, nullusque calor in subjecto corpore subsequatur ». Sant' Agostino dice, *de Spirit. et lit.* c. 17: « Ibi (appresso i Giudei) lex extrinsecus posita est, qua injusti terrentur: hic (nel Cristianesimo) intrinsecus data est, qua justificarentur ». Sulle quali parole Bellarmino fece tale rilievo: « Quo loco dicit (Augustinus), hominem justificari per legem scriptam in cordibus, quae ut ipse ibidem explicat, nihil est aliud, nisi charitas Dei diffosa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis ». Continua il Bellarmino, l. II, c. VII: « Itaque per justitiam, qua justificamur, intelligitur fides et charitas, quae est ipsa facultas bene operandi ». Il cardinale Pallavicino asserisce, l. VIII, c. 4, pag. 259: « Consenserunt omnes (nel Concilio di Trento) de nominis significatione, justificationem sc. esse transitum a statu inimici ad statum amici, filiique Dei adoptivi ».

d'un giusto, d'un innocente iniquamente accusato, che dopo le debite ricerche viene dal giudice dichiarato, quale egli è veramente, scevro di colpa. Ma un tale significato appunto non può già più ammettersi nel nostro caso, perchè non si tratta qui di giusti, di innocenti, che solo calunniosamente furono tratti in giudizio, ma di peccatori realmente tali. È quindi il significato proprio della voce greca, ebraica e latina quello che qui si richiede, cioè il significato di *render giusto*. La parola che libera, che assolve, che rimette i peccati è una virtù che realmente libera, scioglie i ceppi dell'iniquità, cancella le colpe; sicchè la luce succede alle tenebre, la morte lascia il campo alla vita, la disperazione alla fiducia. Certo adunque la remissione de' peccati per Cristo è assoluzione dal debito e dalla pena, ch'ei si prese e portò sovra di sè; ma è pure la comunicazione del suo spirito in noi, di modo che noi passiamo ad una *perfetta* comunione col secondo Adamo, come l'avevamo col primo.

Non v'ha dubbio che, generalmente parlando, il passaggio dalla vita carnale alla vita dello spirito non può essere l'opera del momento. Realmente l'atto medesimo della giustificazione è simultaneo (1), ma abbisogna che venga preceduto da diversi movimenti che gli uni agli altri succedonsi. Dall'istante che l'intelletto crede con una piena certezza le verità evangeliche, l'anima del peccatore profondamente commossa, viene agitata da timore e speranza, da angoscia ed amore, sicchè la vittoria si rimane incerta sino al felice istante in cui per superiore impulso tutte le forze superiori dell'uomo si riuniscono per ottenere una piena vittoria. Allora il Divino Spirito si comunica con tutti i suoi doni, e compie la nostra alleanza con Gesù Cristo, allora noi gli apparteniamo intieramente, e con gaudio ei riconosce sè medesimo in noi. Diciamolo adunque con altre parole: per diventare figlio di Dio fa d'uopo che l'uomo si prepari per gradi a ricevere la grazia giustificante.

Chi non vede dopo ciò quanto sia assurda l'obbiezione dei protestanti, che gli atti precedenti la giustificazione diano a tutto il sistema cattolico una tendenza verso il pelagianismo (2)? Ritenendo noi che nel nostro spirito si soffre e si opera e si compie alcun atto prima che si effettui la grande azione divina, egli-no vanno immaginando essere nostra dottrina che i movimenti, le sante disposizioni prevenienti la grand'opera, possano meri-

(1) Bell. *de Just.* l. 1, c. 13: « Quos enim diligit (Deus), *primum* vocat ad fidem, *tunc* opem et timorem et dilectionem inchoatam inspirat, *postremo* justificat et perfectam charitatem infundit ».

(2) Chemnitz, *Exam, Conc. Trid.*, p. 1, pag. 281 e seg. Ger. *Loc. theol.*, t. VII, pag. 221 e seg. (loc. XVII, c. 3, sect. V).

tare la grazia santificante. Ma il senso cattolico è ben diverso. L'intiera opera della rigenerazione non forma che un tutto intimamente connesso; di modo che il terzo ed il quarto stadio non possono percorrersi prima che non siansi compiti il primo ed il secondo. Ora, siccome la forza di eseguire il primo atto è di già un effetto della grazia, siccomo lo stesso devesi ancor dire degli altri atti, siccome per conseguenza tutti i movimenti che concorrono alla rigenerazione trovano la loro origine nella misericordia divina; perchè mai quanto è vero nelle parti non dovrà esserlo poi nell' insieme? Senza dubbio dovendo lo spirito umano trovare in sè stesso il movente delle sue azioni, diverrebbero impossibili tanto il primo come il secondo ed il terzo atto senza l' attività dell'uomo: vale a dire Iddio non saprebbe senza l' azione dell' uomo produrre in lui nè la fede, nè il timore, nè l' amore, nè la speranza, e conseguentemente neppure la giustificazione, alla quale contribuiscono tutti questi atti della ragione. Ma con tale credenza il cattolico professa egli forse che le grazie susseguenti sieno la necessaria conseguenza della sua cooperazione alle grazie primitive? Il supporre questo egli è un confondere la disposizione necessaria ad una cosa colla causa della medesima.

Intanto a vieppiù completare l' idea cattolica della giustificazione dobbiamo, conseguentemente al Concilio di Trento, aggiungere ancora due importanti osservazioni. E primieramente la Chiesa non revoca già in dubbio che nel giustificato, sebbene gli sia stato (insieme con ogni altra colpa) rimesso e cancellato il peccato originale, non rimanga ancora una prava sensualità *(concupiscentia)*; ma insegna che simile tendenza al male non è più peccato in sè stessa; e che se nella Sacra Scrittura viene chiamata con tal nome, ciò deriva perchè da una parte è dessa conseguenza del peccato e dall' altra conduce realmente ad esso, se la volontà vi aderisce. Ecco quanto in proposito definisce il Concilio tridentino nella sessione quinta col suo decreto sul peccato originale. « Dio non ha più nulla ad odiare nei rigenerati, non essendovi nulla di riprovevole in coloro che furono veramente consepolti nella morte con Gesù Cristo mediante il battesimo; che non più operano secondo la carne, ma spogliati del vecchio uomo, rivestironsi del nuovo, il quale fu creato secondo Iddio, e diventarono innocenti, immacolati, puri ed accettevoli a Dio, eredi di Dio, e coeredi di Cristo; sicchè nulla più si oppone alla loro entrata nel cielo. Il sacrosanto Concilio però confessa e dichiara, rimanere ancora nei battezzati la concupiscenza od il fomite al male; la quale, siccome

può essere vinta dalla nostra volontà, non nuoce ai non consenzienti ; quegli poi che vi avrà coraggiosamente per la grazia di Gesù Cristo resistito, e legittimamente combattuto, otterrà corona di vittoria » (1).

Siccome la Chiesa cattolica deriva il primo peccato e quindi ogni malizia esistente nel mondo dal pravo uso della libertà, la Chiesa non può più scorgere alcun peccato nell' uomo dopo la sua rigenerazione, ove il suo spirito venne rivolto dalla creatura al Creatore, la sua volontà risanata, il suo cuore santificato. A cagione della macchia ereditaria, ed anche per la più o meno lunga, più o meno ingagliardita abitudine al peccato, che n'è l'effetto, si genera nelle inferiori facoltà, e perfino nel corpo medesimo, quasi un istinto che ne curva verso la terra; ed ecco il motivo per cui la volontà risanata non ha da principio sotto il proprio dominio tutti i movimenti del corpo e dell' anima. Ma siccome questi appetiti disordinati sono estranei ed in orrore alla volontà dell'uomo spiritualmente rigenerato, siccome nel figlio di Dio il senso e la ragione stanno in perfetta opposizione e si combattono continuamente, così la falsa direzione che la carne vuole imprimere alla volontà, ma che questa pur sempre respinge, non può macchiarla, nè per conseguenza costituire un fallo ed un peccato. Se dunque la volontà non piega ai desiderii della carne, se questi non s' impossessano della volontà, non havvi nè il consenso, nè quindi il peccato (2).

In tal modo la concupiscenza ha perduto il suo veleno nel fedele rigenerato, essendo passata dall' uomo interiore nell'uomo esteriore, ove ella si rimane quale conseguenza e castigo del peccato. E perciò appunto ch' essa continuamente anela alle cose terrene, può divenire occasione di gloria o di ricaduta : di gloria ponendoci nella necessità di mietere ognora novelle palme ; di ricaduta potendo sorprendere il fedele, e rientrare nel suo cuore.

Però questa lotta dell' uomo con sè medesimo, questa mortal guerra dei sensi contro la ragione non dura già sempre colla

(1) L. cit., sess. V : decret. de peccat. originali.

(2) Bellarmin., *de amiss. grat. et statu peccati*, l. V, c. 5, tom. IV, p. 278 : « Tota controversia est, utrum corruptio naturae ac praesertim concupiscentia per se et ex natura sua, qualis etiam in baptizatis et justificatis est, sit proprie peccatum originis. Id enim adversarii contendunt, catholici autem negant ; quippe qui *sanata voluntate* per gratiam justificantem docent reliquos morbos non solum non costituere homines reos, sed neque posse constituere ; cum non habeant veram peccati rationem. Addit Thomas Aq. in sola aversione mentis a Deo consistere proprie et formaliter peccatum originis, in rebellione autem partis inferioris, qui fuit effectus rebellionis mentis a Deo, non consistere peccatum, nisi materialiter ».

medesima intensità, ma va anzi gradatamente mitigandosi, perchè la pratica costante del bene ravvicina a poco a poco le due potenze: una santa consuetudine continuata e il divino principio vitale, che per essa sempre più energico si sviluppa, ristabiliscono, nella direzione nuovamente presa, l'armonia di tutte le parti dell'uomo, sebbene il progresso non sia ognora sensibile (non mai però perfettamente in questa vita senza un superiore intervento divino affatto straordinario) (1); cosicchè le inferiori apprendono gradatamente ad obbedire allo spirito santificato, a partecipare alla sua sublimazione, in quella guisa che prima avevano servito allo spirito in rivolta, e si erano sempre più depravate con lui. Però il vero rigenerato agogna senza posa a quel felice momento che lo deve sciogliere da questa creta mortale, e liberare non già da una volontà tuttora perversa, ma dal combattimento, non che dal timore di soccombervi.

Il secondo riflesso è questo, che, secondo la dottrina della Chiesa cattolica, anche il giusto non può evitare tutti i peccati veniali, e cade però in molte cose; ed appunto per tal motivo imploriamo da Dio ogni giorno nell'orazione domenicale il perdono dei peccati (2). Siccome però questi falli non allontanano

(1) Il conc. di Vienna pronunziò, nel lib. V delle Clementine, tit. *de haeret.*, contro i Begardi ciò che Innocenzo XI ripetè contro Michele Molinos. Questo pontefice condanna nella sua bolla le seguenti proposizioni: n. 55: *Per hanc viam internam pervenitur ad purgandas et distinguendas omnes animi passiones, ita quod nihil amplius sentitur, nihil, nihil*; n. 56. *Duae leges et duae cupiditates, animae una et amoris proprii altera tamdiu perdurant, quamdiu perdurat amor proprius, unde quando purgatus est et mortuus, ut fit per viam internam, non adsunt amplius duae illae leges, nec aliquid sentitur amplius.* Tale dottrina va sempre congiunta con quell'altra, che in questo stato della vita spirituale non è più possibile veruna caduta. Vengono quindi riprovate anche le seguenti proposizioni dei Quietisti; n. 61. *Anima, quum ad mortem mysticam pervenit*, non potest *amplius velle aliud, quam quod Deus vult, quia non habet amplius voluntatem, et Deus eam illi abstulit*: n. 63 *Per viam internam pervenitur ad statum continuum, immobilem in pace imperturbabili.*

(2) Questa è la dottrina professata da tutti i Padri della Chiesa, e niuno certamente poteva a questo riguardo esprimersi più fortemente di s. Cipriano nella sua *Dichiarazione dell'orazione Dominicale*, di Origene in moltissimi luoghi, di s. Ambrogio, di s. Girolamo, *contro Gioviniano* e nei *Dialoghi contro i Pelagiani*, di s. Agostino e di altri. Anzi nei dialoghi contro i Pelagiani s. Girolamo sostiene innanzi tutto e principalmente la dottrina cattolica, che in questa vita non è possibile una perfetta esenzione del peccato. Ed il Concilio di Cartagine dell'anno 418 stabilì appositamente due canoni contro l'errore posto allora in discussione. Eccoli: c. VI: *Item placuit, quod dicit s. Joannes apostolus*: Si diximus quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritatis nobis non est, *quisquis sic accipiendum putaverit, ut dicat, propter humilitatem oportere dici, nos habere peccatum, non quia vere ita est, anathema sit.* Can. VII: *Item placuit, ut quicumque dixerit, in oratione dominica ideo dicere sanctos*: dimitte nobis debita nostra, *ut*

la volontà dell'uomo rigenerato da Dio o dalla santa sua legge, ch'ei continua ad onorare, ed hanno piuttosto origine nella fiacchezza della nuova vita, che in un avanzo di perversità; così tal sorta di mancamenti non distrugge i rapporti del giusto con Gesù Cristo, e la sua giustificazione è veritiera, per parlare con Bossuet, benchè non sia perfetta. La nostra fragilità però esige una continuata vigilanza su di noi stessi, ed impone che incessantemente imploriamo l'aumento della nostra giustizia (1).

§ XIV.

Dottrina protestante sulla giustificazione e sulla santificazione.

Giustificare, a detta del Libro della Concordia, è *un dichiarare giusto, un assolvere dal peccato e dalle eterne pene dovute al peccato, in grazia della giustizia di Cristo che Dio imputa alla fede* (2). Per conseguenza, continua lo stesso simbolo, *la nostra giustizia è fuori di noi* (3). Tale è pure la dottrina di Calvino (4). La giustificazione è adunque nel senso protestante un giudizio col quale Iddio libera l'uomo dalle pene del peccato, ma non già dal peccato medesimo; mentre che presso i cattolici questa parola comprende ad un tempo e la remissione del peccato coll'affrancamento dalle pene dovute ad esso, e la positiva santificazione mercè l'atto divino giustificante.

non pro se ipsis hoc dicant, quia non est eis jam necessaria ista petitio, sed pro aliis, qui sunt in populo peccatores... anathema sit.

Con questa dottrina non s'intende però che il peccato originale non venga distrutto col battesimo fino nella sua radice, che i peccati attuali siano nuovi germogli di questa radice latente ancora nell'animo. Questa era la dottrina degli antichi Predestinaziani, i quali appunto paragonavano l'effetto del battesimo a quello del rasoio, che rade i peli, ma ne lascia la radice ancor nella pelle (Praedestinatus, lib. II, apud Galland, vol. X). Questa dottrina distrugge e annienta ogni idea di purificazione morale (*Nuove Ricerche*, pag. 211, segg.)

(1) *Concil. Trident.*, sess. VI, c. 11.

(2) *Solid. Declar.* III, de fid. justif., § 11, p. 655: « Vocabulum justificationis in hoc negotio significat, justum pronuntiare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere propter justitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur ».

(3) L. cit., § 48, p. 664: « Cum igitur in ecclesiis nostris apud theologos Augustanae confessionis extra controversiam positum sit, totam justitiam nostram extra nos esse... quaerendam, eamque in solo Domino nostro Jesu Christo consistere, etc.

(4) Calvin. *Instit.*, l. III, c. 11, § 2, a carte 260: « Ita nos justificationem simpliciter interpretamur acceptionem, qua nos Deus in receptos pro justis habet. Eam in peccatorum remissione ac justitiae Christi imputatione positam esse dicimus ». § 3: « ut pro justis in Christo censeamur, qui in nobis non sumus ».

Eccoci adunque ad una gran divergenza tra le due confessioni. Nella dottrina della Chiesa cattolica la giustizia del Salvatore viene nell'atto della giustificazione immediatamente comunicata all'uomo, e penetra fin nel profondo dell'anima, rinnovando tutta la sua vita morale: nel sistema protestante, la giustizia risiede in Gesù Cristo; nè si trasmette all'uomo che in un rapporto affatto esterno; cioè ella non fa che coprire la sua ingiustizia, velare non solo le passate colpe, ma anche la sua attuale iniquità, mentre la volontà di lui non viene risanata nella giustificazione. In una parola, secondo i principii cattolici, il Salvatore si imprime e si esprime vivamente ne' suoi fedeli, e questi divengono una vera, sebbene debole ed imperfetta immagine di lui; ma, secondo i protestanti, il Redentore copre soltanto l'uomo dell'ombra sua, e sottrae agli occhi di Dio l'ingiustizia di lui. Da qui l'osservazione del Libro della Concordia, che il fedele è riputato giusto a motivo della obbedienza di Cristo, benchè di fatto, per corruzione di sua natura, egli sia peccatore, e continui ad esserlo sino alla morte (1).

Quanto ora si è addotto, dimostra per sè stesso, che i protestanti abbracciarono quel concetto di grazia e di giustificazione, che noi più sopra abbiam provato esser manco ed erroneo. Ma più precisa spiegazione ottiene il contrapposto delle *Confessioni* per mezzo dei seguenti punti, i quali servono insieme a provare quanto lungi s'estendano le pratiche sue conseguenze. La concupiscenza che, come non negano i cattolici, rimane anche dopo la giustificazione, nudo fomite del peccato, viene dai protestanti rappresentata come il peccato in sè e per sè, come il peccato originale ancor sussistente; e perciò viene da essi rigettata come inconcludente ed erronea la distinzione fra il semplice sentire l'allettamento al peccato, e l'acconsentirvi. Quindi appunto in questo principio fondano essi la pretesa, che la giustificazione consista solo nel dichiarare rimessi i peccati, non nel distruggerli; comecchè il peccato originale ancor rimanga, e propriamente nella volontà. Sostengono parimenti, che fra peccato mortale e veniale non passa una differenza intima ed essenziale; imperocchè ogni peccato, sia pure com'esser voglia, accusa egualmente l'uomo innanzi a Dio; ogni peccato merita la morte (eterna). Unicamente la fede nei meriti di Cristo diversifica i peccatori innanzi a Dio: se l'uomo crede, e finchè crede, i suoi pec-

(1) *Solid. Declar.* III, de fid. justif., § 15, p. 657: « Per fidem, propter obedientiam Christi justi pronuntiantur et reputantur, etiamsi ratione corruptae naturae suae adhuc sint, maneantque peccatores, dum mortale hoc corpus circumferunt ».

cati sono veniali; ma senza questa fede nessuno de' suoi peccati gli vien rimesso, perchè l'infedeltà (mancanza di fede) è in ultima analisi l'unico peccato.

Questi principii così strani racchiudono le seguenti conseguenze. Se il giustificato considerato in sè medesimo è tanto peccatore e condannevole come l'iniquo, non si riconosce adunque fra il convertito ed il malvagio nessuna interna ed essenziale differenza nel loro essere morale: i biblici contrapposti dell'uomo vecchio e nuovo, della vita antica e nuova, della nuova creazione, della prima nascita e del rinascimento perdono non solo la loro forza, ma ancora buona parte del loro senso morale (§ 29); l'idea della penitenza, che conduce dall'uno all'altro stato, si deve concepire affatto manca, anzi del tutto pervertita (§ 33); e le così espressive locuzioni della Sacra Scrittura intorno alla liberazione dal peccato operata da Cristo, ed alla distruzione (estirpazione) del medesimo nei fedeli (1), non sono che vuota ampollosità, anzi occasione a deplorabile e ridicola illusione di sè medesimo.

Le ulteriori conseguenze poi della dottrina, che in coloro, i quali credono nei meriti di Cristo, sia cessata ogni differenza fra peccato mortale e veniale, si svilupperanno e si dimostreranno più sotto da sè medesime (§ 16). Qui giova solo trascegliere alcuni passi, i quali ci mostrino a quali dottrine pei costumi pericolosissime ci conduca un sistema, che non pone distinzione essenziale fra il sentire il fomite del peccato e l'acconsentirvi: mentre quello, finchè viviamo, è inevitabile, sembra anche questo sempre coesistente, e dal punto stesso dell'apprezzamento morale il fatto reale non sembra maggiormente colpevole dell'involontario allettamento sensuale.

Così Melantone si appella alla coscienza cristiana, la quale dice ad ognuno che anche il cristiano niente ha meno in suo potere del proprio cuore, di cui *ogni* moto è impuro (2). Ed il medesimo Melantone interroga i cattolici, *Non cercano anche i santi il loro proprio?* e crede veramente che un santo, uno innanzi a Dio veramente giustificato, rimanga *necessariamente* soggetto a vana ambizione, ad avarizia, a libidine (3). Lutero parla di mala

(1) Rom. VI, VIII, 1-4.

(2) Melant. *Loc. theolog.*, c. 18: « Christianus agnoscet, nihil minus potestate sua esse, quam cor suum, etc. » Melantone impiega la parola *cor* per *voluntas*; dappoichè, a suo avviso, l'uomo propriamente non possiede alcuna volontà, ed ha soltanto tendenze ed appetiti.

(3) Melant., loc. cit., p. 138: « Annon sua etiam quaerunt sancti? Annon in sanctis amor est vitae, gloriae, securitatis, tranquillitatis, rerum? » Così il nostro dottore pone nella medesima linea *amor gloriae* ed *amor securi-*

concupiscenza, avarizia, ira, scostumatezza, aggiungendovi un significantissimo *eccetera*, come di vizî, che trovansi ancora nel giusto (1). Anche Calvino ci rende famigliari con santi siffatti (2).

Che santo meraviglioso sarà adunque colui, che in tutto cerchi sè stesso e non la gloria di Cristo! E quale strana unione d'idee, se ci viene attribuito di poterci immaginare un santo avaro e scostumato; mentre, giusta le leggi della logica, il predicato qui toglie il soggetto! Però come sarà egli propriamente da intenderla, se si parla della cupidigia, dell'avarizia, dell'ira e dell'impudicizia dei santi? Forse s'intende solo il pungolo ancor profondo nella loro carne, che pur troppo vorrebbe spingerli ad opere della carne, ma rompe alfine in inutili sforzi? Ma allora non puossi comprendere come tali inutili assalti possano venir chiamati cupidigia, avarizia, ira, impudicizia. Se poi dobbiamo immaginarci una vittoria di quest'impulso sopra la volontà, o fors'anco una piena di lui manifestazione in un'opera esteriore, come potranno i vinti esser ancora nominati giusti e santi (3)? Espressioni così intricate hanno la loro ragione nella confusione di idee essenzialmente diverse; e sarebbero ben da farsi le meraviglie, se l'equiparare in concetto ed in parole ciò che è ben differente, anzi opposto in sè stesso reciprocamente, non avesse a produrre anche nel modo di vivere un'eguale indifferenza.

Questo primieramente intorno alla giustificazione in senso protestante: ora diciamo anche della santificazione secondo il medesimo sistema: imperocchè sarebbe in supremo grado ingiusto, se non venisse qui esposto, che secondo il sistema luterano alla dichiarazione, con fiducia accolta, della remissione de' peccati, deve pure connettersi la sublimazione dell'uomo peccatore, la trasmutazione morale, la sua santificazione. L'uomo conscio a sè medesimo d'una sì graziosa, immeritata remission de' peccati deve ancora sforzarsi, in grato ricambio di tanta beneficenza, di migliorarsi davvero ed osservare i divini precetti con fedeltà ognor crescente. Nel giustificato devesi, se non distruggere, in-

tatis, tranquillitatis, come quasi fra queste due cose non esistesse alcuna differenza. Più sotto indica l'amor della gloria sotto il più energico nome di κενοδοξία. Egli aggiunge che i *Parigini* (ossia i dottori di Sorbona, rappresentanti della dottrina cattolica) non hanno alcun riguardo *ad affectus internos*, e non considerano che gli atti esteriori; ma egli ha già risposto avanti a Dio della sua asserzione.

(1) Auslegung des Briefes aud die Gal. (*Commentari sull' Epistola ai Gal.*) Vittenb., 1536. Prima parte, p. 202 b.

(2) Calvin. *Institut.*, l. III, c. 3, § 10, a carte 213. Ma egli esprimesi con maggior moderazione.

(3) Rom. VIII. 1-9, 13.

debolire però il peccato originale mercè la comunicazione dello Spirito Santo, ed a misura che aumenta l'infiacchimento di quello, accrescere la santificazione.

Calvino anzi, accostandosi alla credenza cattolica, va tanto oltre, da confessare, che come Cristo non può farsi in parti, così l'uomo in unione con lui acquista in uno stesso tempo coscienza della propria giustificazione come della santificazione; e che chiunque pertanto venga assunto in grazia da Dio, gode insieme dello spirito d'adozione, per la cui virtù viene ad essere mutato in imagine divina (1).

Per quanto però sia confortante la correzione, per quanto connessa coll' esposizione calviniana del peccato originale e col processo del rinascimento descrittoci da Calvino, rimane sempre una differenza essenziale tra entrambi i sistemi, cattolico e protestante, al quale anche il riformato si aggrega. Imperocchè se si ammette solo un affievolimento, non una distruzione dell'originale peccato come tale, allora non già di essenza, ma solo di grado può essere la differenza asserita fra l'uomo vecchio ed il nuovo: e come mai ciò non ripugnerebbe alla dottrina cattolica, alla dignità del cristianesimo, all' idea di un *nuovo* principio vitale per esso comunicato, e che quindi esclude l'antico, ai manifesti insegnamenti della Sacra Scrittura?

E come poi può farsi parola di una santificazione sopravvegnente, se l' influsso di Cristo sull' uomo si limita a farlo di alcun che migliore moralmente, e non moralmente tutt' altro uomo che il pagano? Affatto eguali entrambi nel fondo, non diversificheranno che nella gradazione. Ma la Chiesa cattolica urge innanzi tutto un' intima e totale distinzione.

La differenza inoltre sta pure in ciò, che per il protestante la cosa essenziale è massimamente il suo rapporto esterno a Gesù Cristo, ritenendo egli cioè che il cristiano pervenuto a questo grado di vita spirituale può tranquillamente fermarsi, e senza progredire più oltre essere sicuro della eterna salute, dacchè per mezzo di ciò che i riformatori chiamano giustificazione, e si rimettono i peccati, e si aprono tosto le porte del cielo (2); mentre ben diversi sono i principii cattolici: impe-

(1) Calvin. *Institut.*, l. III, c. 11, § 6. Comp. Calvin. *Antidot. in concil. Trid. Opusc.*, p. 702: « Neque tamen interea negandum est, quin perpetuo conjunctae sint ac cohaereant duae istae res, sanctificatio et justificatio ».

(2) *Solid. Declar.* de fid. justif., § 45, p. 663: « Sed et hic error rejiciendus est, cum docetur: hominem alio modo, seu per aliquid aliud salvari, quam per id, quo coram Deo justificatur: qua ratione (juxta quorundam opinionem) per solam quidem fidem coram Deo justificetur; sed tamen ita, ut

rocchè secondo loro i peccati vengono solo rimessi all' uomo quando l' uomo gli abbandona; e la giustizia non va mai disgiunta dalla santificazione ed è anzi con lei identica. Agli occhi stessi di Calvino, la speranza della felicità unicamente riposa in astratto sul perdono delle colpe; e quantunque vedesse che la santità e la giustizia nella vita interiore sono strettamente vincolate l' una all' altra, nondimeno egli le volle divise nel modo di concepirle. Affermò egli che quanto rende l'uomo accettevole a Dio (1) è l' assoluzione de' peccati, non la virtù santificante la quale ci vien conferita insieme ad essa; e da questo dovrebbe dedursi che il menomo principio di conversione, senza del quale a detta di Calvino, non possiamo esser certi del perdono, è valevole al conseguimento del Cielo.

Fermiamoci un istante e consideriamo con qual compiacenza la dottrina del peccato originale porga la mano a quella della giustificazione nel sistema luterano. Cosa singolare! Il peccato originale è penetrato così profondamente nell' uomo, che la giustificazione deve appena rimanere sulla sua superficie. Che se non si fosse rappresentato il peccato originale come così distruttivo ne' suoi effetti, se non a fine di esaltare tanto maggiormente l'efficacia del cristianesimo; se si fosse detto: *Vedete, la colpa ha portato i suoi guasti in tutte le potenze dell'uomo, ma la virtù riparatrice, penetrando ancor più addentro, si interna fin negli ultimi abissi dell' anima a disseccarvi la sorgente del male; quindi se grande fu la forza del principio maligno, quella del buono è ancora maggiore:* questa falsa esposizione della colpa ereditaria, avrebbe potuto condonarsi ai riformatori, come un errore meramente speculativo. Ma i luterani ci dicono invece: *gli effetti del peccato sono così terribili, che ancora essi sussistono tutti nell' uomo dopo la rigenerazione: il peccato ha lasciata nell'anima una ferita talmente profonda da non poter mai essere guarita radicalmente, e siccome noi nol possiamo, così non abbiamo*

absque operibus salutem aeternam consequi impossibile sit ». In tal guisa colla giustificazione, la celeste felicità ne viene accordata senza la pratica delle buone opere.

(1) Calvin. *Institut.*, l. III, c. 11, § 15. Ivi dapprima Calvino s' oppone a Pietro Lombardo di cui così apporta la dottrina: « Primum, inquit, mors Christi nos justificat, dum per eum excitatur charitas in cordibus nostris, qua justi efficimur. deinde quod per eamdem extinctum est peccatum.... » Dappoi si rivolge contro s. Agostino: « Ac ne Augustini quidem sententia.... recipienda est. Tametsi enim egregie hominem omni justitiae laude spoliat .... gratiam tamen ad justificationem refert, qua in vitae novitatem per spiritum regeneramur ». Soggiunge inoltre: « Scriptura autem, cum de fidei justitia loquitur, longe alio nos ducit ». § 21, e conchiude infine: « Ut talis justitia uno verbo appellari queat peccatorum remissio ».

neppur bisogno d' esserne risanati. Cristo adunque nostra giustizia, fuori di noi ; l' iniquità a noi proveniente dal vecchio Adamo, dentro di noi; la giustizia a noi recata dal nuovo, fuori anch' essa di noi.

Quivi ancora il mal primitivo mostrasi a noi come alcun che di sostanziale, giusta l' espressione di Lutero. Infatti, mentre che, secondo i cattolici, la concupiscenza non è peccato finchè vi manca l'adesione della volontà, i luterani, e con essi anche i riformati, invece sostengono che i desiderii della carne sono peccati anche quando vengono ripudiati dalla volontà. Ma si esamini pure questa dottrina attentamente e poi si dica se ella non fa del peccato alcun che di sostanziale, se non lo considera come cosa che indipendentemente e fuori della volontà esiste? E in vero che altro può mai significarsi, allorchè si dice, essere nell' uomo qualche cosa di maligno in sè medesimo, e che rimane sempre maligno, sebbene la volontà resista e trionfi contro di lui? Davvero secondo questi principii la ragione del peccato non si rinviene nella volontà, imperocchè da un canto la volontà è retta e dall' altro sussiste sempre nell' uomo il peccato, cioè il peccato originale. Il Libro della Concordia conferma ancor maggiormente la conseguenza enunciata, dichiarando che non saremo liberati da esso se non dopo aver deposta questa spoglia caduca (1). Non è questo concepire il peccato come esistente per sè medesimo e costituito da una *sostanza* sua propria?

In qual maniera però Lutero ha potuto scorgere nel mal morale un' essenza maligna nel proprio senso della parola? Forse i seguenti riflessi c' insegneranno a conoscere la sua dottrina meglio di quel che egli stesso non lo comprese. Noi rimarchiamo due strani asserti nella dottrina dei riformatori. Affermano essi primieramente che Iddio nasconde a sè stesso le colpe del fedele, e lo riguarda come giusto sebbene rimanga tuttora pieno di peccati. Ora come potrassi concepire che Dio possa a sè stesso celare alcuna cosa, e che l' uomo ingiusto appaia giusto a' suoi occhi? Se noi vogliamo ritenere l' infallibilità della divina sapienza, siamo forzati a conchiudere che ciò ch' è peccato ai nostri occhi, realmente non lo è al giudizio di Dio, e che innanzi a lui esso non appare che come una necessaria condizione dell' uomo qual ente finito. Difatti; sovra qual altro fondamento, noi domandiamo, potrebbe riposare la sicurezza che accorda ai

(1) *Solid. Declar.* III, de fid., justif., § 7, p. 686 : « Dum hoc mortale corpusculum circumferunt, vetus Adam in ipsa natura, omnibus illius interioribus et exterioribus viribus inhaeret ».

protestanti la fede in una giustificazione puramente esteriore (1)? Che qualche cosa di simile si trovi nascostamente nella coscienza di coloro che s' attengono a questo concetto della giustificazione, s' appalesa ancora più chiaramente dal secondo asserto, sul quale richiamiamo ora l' attenzione del lettore.

« L' atto della giustificazione e tutta l' opera della rigenerazione, soggiungono i protestanti, è l' opera del solo Iddio » (2). Ma se è così, per qual ragione Dio non penetra tutto l' uomo, Dio che è esclusivamente attivo? Perchè non distrugge il peccato fino alle sue radici? Perchè, nulla a lui resistendo, non dispiega tutto lo splendore della propria onnipotenza? Posto che il fedele è puramente passivo, non potrebbe egli forse venir trasformato in tutto il suo essere? E se ciò non avviene; quale ne è il motivo? Quello al certo or ora assegnato, cioè che la primitiva costituzione dell' uomo implica il peccato, e che il male non esiste innanzi agli occhi di Dio. Calvino pare aver presentito l' assurdità di far Dio solo attivo nella giustificazione dell' uomo, e di limitare al tempo stesso la sua attività alla pura apparenza, e preventivamente risponde « che se Dio non guarisce radicalmente il fedele, lo fa per poterlo ad ogni istante chiamare avanti al suo tribunale (3). Ma niuno certamente starà pago a sì frivola ragione. E perchè mai non ebbe egli piuttosto ricorso alla necessità da lui tante volte invocata? La necessità del peccato nel-

(1) Questo è veramente il punto al quale ora arrivarono i protestanti, questo è il dogma fondamentale dell' attuale razionalismo. Siffatta conseguenza era inevitabile, come Moehler validamente lo dimostra in questo §, giacchè ammesso che Dio consideri come giusto chi non lo è realmente, chiunque dotato di sana ragione doveva inferirne, che dunque il peccato in sè non inchiude quel concetto che noi gli attribuiamo, d' essere cioè un atto d' una volontà affatto libera e in piena opposizione ai voleri di Dio; ma che considerato in astratto è una conseguenza *necessaria* della limitazione dell' uomo, e che questi, come essere finito non può andarne esente. Tale è la teoria che si riscontra anche negli *Esquisses de philosophie* dati ultimamente in luce dal Lamennais. Che questa teoria ripugni diametralmente colle dottrine rivelate e con tutta l' economia della Redenzione, non è d' uopo qui dimostrarlo, e si farà palese in avanti. B.

(2) *Solid. Declar.* II, de liber. arbitr., § 44, p. 645: « Tantum boni, et tamdiu bonum operatur, quantum et quandiu a spiritu Dei impellitur ». Tale non è la dottrina cattolica, ove si crede che lo Spirito Santo spinga di continuo a maggior virtù l' uomo, ma che questo non si lasci poi sempre guidare dall' impulso divino, e che resti indietro per sua propria mancanza.

(3) Calvin. *Institut.* l. III, c. 11, § 11, a carte 169: « Nam hoc secundum (reformationem in vitae novitatem) sic inchoat Deus in electis suis, totoque vitae curriculo paulatim, et interdum lente in eo progreditur, ut semper obnoxii sint ad ejus tribunal mortis judicio ». In questo luogo il riformatore non fa dipendere che da Dio il progresso nella virtù; e se l' uomo s' arresta nel cammino, la colpa ei dice, ne ricade sul dispensatore della grazia.

l'attuale costituzione dell' umana natura, forma l' unica base di tutto il sistema, e l' unica ragione che possa tranquillizzare il cristiano perseverante nei suoi traviamenti.

Che se i riformatori, giova il dichiararlo, non si accorsero di questo lor principal fondamento; non è però men vero che non si può altrimenti concepire la loro dottrina sul male ereditario, quando la si disamini nei suoi rapporti colla giustificazione. Per conseguenza Lutero non si espresse esattamente, asserendo, il peccato costituire l'essenza dell'uomo: avrebbe invece dovuto solo affermare che il peccato necessariamente aderisce alla umana natura. Di tal guisa Lutero e Calvino fecero man bassa sul libero arbitrio; e malgrado tutti i loro lamenti sull'enormità del peccato, in seguito contro la loro volontà vennero i loro seguaci a considerarlo come privo di un' esistenza reale; corollario infallibile del loro sistema sui rapporti dell'uomo con Dio. Qui ritorna in campo la dottrina de' riformatori sull'origine del male, e sebbene abbiano i luterani rigettato simile insegnamento, ne rimasero però le conseguenze nel loro sistema. Tutt'altrimenti accadde all'opposto nella Chiesa cattolica: avendo essa costantemente difesa la verità, che l' ultima causa del male deve solo ricercarsi nel libero arbitrio, potè e dovette tener pure sempre salda la dottrina d' una vera liberazione dalla colpa.

Appendice al § XIV.

La nostra giustificazione non si può dire esteriore *perchè la Sacra Scrittura presupponga in uno stato continuo di peccato anche l'uomo giustificato* (1).

Egli è un considerare le cose in un modo affatto stravolto o affatto superficiale, se volendo determinare l' idea del peccato secondo il v. 4, c. III della lettera prima di s. Giovanni (2), si insegni con Martino Chemnitzio e con tutti gli altri antichi teologi luterani (ai quali il signor Baur non nega il suo assenso) che la mala concupiscenza è già peccato *(attuale)* in sè medesima, e che ogni peccato veniale è assolutamente peccato *(per natura uguale* al mortale), dicendo la legge: *Non sarai concu-*

(1) Questo brano delle *Nuove Ricerche* (seconda ediz. §§ 41 e 42, pag. 243, 250), sebbene affatto dogmatico, e quindi non immediatamente collegato colla Simbolica, non s' è creduto d' ometterlo in grazia della sua importanza. B.

(2) « *Omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit, et peccatum est iniquitas.* »

piscente, non concupiscens; *ogni peccato è contro la legge*. Premesso questo errore, così si ragiona: Se noi sentiamo, anche dopo essere giustificati, la mala concupiscenza continuamente dentro di noi, dunque commettiamo continui peccati, e mortali *di loro natura*, dunque la nostra giustizia non è che *esterna* ed *imputata*.

Per non far qui parola che della somma superficialità d'una tale induzione, per arrivarvi abbisognò dimenticare che l'amore è il compimento della legge, e quindi solo allora esiste l'illegalità (morale) quando l'amore di Dio deve cedere all'amore delle creature, sia che una tal preferenza passi agli atti esteriori o rimanga solo nell'animo.

Tale è la dottrina di Cristo e de' suoi apostoli Giovanni e Giacomo. Quali ammirande parole non si leggono nella prima lettera di s. Giovanni (III, 4-9)? *Chiunque commette peccato, agisce ancora contro la legge; perchè il peccato è l'illegalità* (ἀνομία, *iniquitas*). *E voi sapete che Egli* (Cristo) *è apparso per togliere i nostri peccati; e in Lui non v' ha peccato. — Chiunque rimane in Lui* non pecca: *chiunque pecca non lo ha nè veduto nè conosciuto. — Figliuoli, nessuno v' inganni*; giusto è colui che opera la giustizia, *siccome anch' Egli è giusto*. — Chi pecca è dal demonio; *egli è che pecca fino da principio: il Figlio di Dio è venuto ad annientare le opere del demonio. — Chi è rinato da Dio non pecca, perchè il suo seme* rimane *in lui; e non può peccare perchè è nato da Dio*. — Non è qui detto assolutamente che il rinato da Dio *non pecca?*

Tuttavia la parola *peccato* non può qui prendersi nel suo senso più esteso giacchè l'istesso apostolo afferma che anche l'uomo rigenerato (giustificato) va soggetto a certi peccati (1). Quali saranno essi dunque? Quelli che non estinguendo la carità sono da noi chiamati *veniali*, quelli che non tolgono la giustizia interiore, e ponno con essa conciliarsi; giacchè s. Giovanni ci toglie ogni possibilità di ammettere una giustizia solo imputata, dicendo: *Giusto è colui che opera la giustizia*.

In tutto il precitato passo l'ἀνομία (illegalità, iniquità, il vivere contro la legge) esprime lo stato di un'anima avversa a Dio, che giace nel peccato ed è spoglia della giustizia; il cui opposto è dunque *non peccare*, cioè *esser giusto*. Così anche s. Paolo (2) alla giustizia (δικαιοσύνη) oppone l'illegalità (ἀνομία), esprimendo così; come anche lo dimostra il contesto, il contrapposto fra luce e tenebre, Cristo e Belial, fedele (vivo) ed

(1) I.ª Joan. I, 8 10: II, 1.
(2) II.ª Cor. VI, 14, c. cf. Rom. IV, 7.

infedele. L' ἀνομία di Giovanni non è pertanto applicabile al cristiano rigenerato, se realmente non si voglia precedentemente ammettere che fra convertito e non convertito non havvi differenza veruna nello stato dell' animo, quanto al peccato.

Aggiungiamo che neppure s. Paolo ovunque parla della giustizia generata dalla fiducia in Gesù Cristo, esclude tutti quei peccati, dai quali neppure il giusto può andare esente, nè insegna quindi che la giustizia sia solo esterna, non interiore. S. Paolo non parla se non del come colui, che si trova nell' iniquità e nell' inimicizia con Dio, possa diventar giusto e riconciliarsi con lui; e afferma in proposito che solo mediante la fede in Cristo può avvenire questo cangiamento essenziale. Ma dove dice poi egli che una tal fede ci attiri l' imputazione dei meriti di Cristo in questo senso, che credendo il peccatore vivamente in Cristo, ottenga, mercè la fede, il perdono alla depravazione (ἁμαρτια, ἀνομία) tuttora in lui sussistente ? Non insegna egli invece nei termini più precisi che l' unione con Adamo peccatore si tronca veramente nella rigenerazione, e vi subentra invece una vera giustizia nel senso già da noi determinato ? Da Adamo in avanti, dic' egli, *il principio* dominante nel mondo era il *peccato* (1): da Cristo in poi la *grazia* è il *principio* dominante in coloro che credono in lui e sono giusti (2). E questi due principii vengono così contrapposti l'uno all'altro, che il primo viene espulso fuori di noi entrando il secondo. Noi siamo *morti* al peccato e più non viviamo in esso (3); i battezzati si possono paragonare a Cristo, perchè siccome egli morì ed indi risorse ad una vita nuova e gloriosa, così anche noi veniamo sepolti (allorchè siamo immersi nell' onda battesimale), e risorgiamo uomini *nuovi* (4). L' uomo antico viene ad un tempo crocifisso, *onde si annichili il corpo del peccato, sicchè più non serva al peccato* (5). *Liberati adunque dal peccato serviamo alla giustizia e a Dio* (6).

I passi suaccennati non permettono assolutamente che i due versetti 12 e 14 del capo VI della lettera ai Romani (7) s' abbiano ad intendere in un modo che esprimano cessare il dominio del peccato (eredità di Adamo), ma rimanere esso però come tale ancora più o meno efficace ed influente. Nè pertanto

(1) Rom. V, 14, segg.
(2) Rom. V, 18, 19, 21.
(3) Rom. VI, 2.
(4) Rom. VI, 3, 5.
(5) Rom. VI, 6.
(6) Rom. VI, 18, 21.
(7) *Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, etc. Peccatum enim vobis non dominabitur, etc.*

questo è il loro senso, cioè che l' antico principio nella costituzione dell' uomo novello perdette soltanto il suo predicato di *dominante*, rimanendo però esso tutt'ora fermo; ma che il principio stesso, già dominante, disparve affatto dal vero fedele.....

Quest' interpretazione ha pienissima conferma dai due capi seguenti, VII ed VIII. Per toccare solo la parte più importante del c. VII, dopochè s. Paolo in persona d' uno non ancor convertito ebbe dipinta la lotta inuguale fra la carne e lo spirito, prorompe esclamando: *Chi mi libererà da questo corpo di morte* (da questo mortifero principio del peccato, che si manifesta principalmente nei desiderii de' piaceri carnali)? E risponde: *La grazia di Dio per Gesù Cristo* (1). Dicendo egli poscia (2) che *nulla più di condannevole rimane in coloro i quali appartengono a Cristo*, come mai s'avrebbe ad intendere sotto queste parole che realmente essi sono sempre in sè medesimi riprovevoli, perchè il principio peccaminoso resta tuttora in loro e vi dispiega la sua efficacia; che quindi la loro giustizia non è già interna, ma solo imputata, che cioè i meriti di Cristo stendono un velo sui peccati che in loro rimangono, sull'iniquità che gli informa? Ben altrimenti quel s. Paolo che colle più chiare parole e colle più diverse figure aveva già insegnata una *liberazione* dall'antico principio, ed una *distruzione*, un *annientamento* del medesimo, deve qui interpretarsi: s'egli dice che non v' ha nulla di riprovevole in chi è rinato in Gesù Cristo, realmente non vi deve esser nulla. E molto più che immediatamente soggiunge: *Vivendo essi secondo lo spirito, non secondo la carne*, e di bel nuovo accenna lo sradicamento del vecchio principio per la forza del nuovo. Qui non conosce adunque s. Paolo una giustizia meramente imputata.

Ma ad una tale dottrina si volle trovare un appoggio particolarmente nel v. 15. e segg. cap. VII dell' epistola ai Romani, immaginando che qui parli l' Apostolo in persona di un giusto; e così quello stato dal quale, secondo la dottrina cattolica, noi esciamo quando il nostro volere aderisce a Cristo, si prese per quello al quale arriviamo mercè la nostra unione con lui. Per il che nelle parole: *Il bene, che voglio, io non lo faccio, ed opero invece il male che non voglio* (3): — *Secondo l' uomo interiore acconsento alla legge; ma provo un' altra legge nelle mie membra, che ripugna alla legge dello spirito, e mi cattiva sotto la legge*

(1) Rom. VII, 24, 25.
(2) Rom. VIII, 1.
(3) Rom. VII, 19.

del peccato, ch' è nelle mie membra (1), videro i riformatori descritto l' uomo giustificato; e realmente da queste parole la sua vita religioso-morale apparirebbe sotto tale aspetto, da non potersi negare ch' egli non sia tuttora riprovato in sè medesimo...

Ma i protestanti dovettero necessariamente attenersi ad una tale interpretazione, perchè non vedendo essi nell' uomo dopo il peccato originale verun germe di sentimenti superiori, nè volendolo ravvisare che come affatto *morto* e totalmente spoglio dell' immagine divina, non potevano concepire verun combattimento fra la carne e lo spirito nell' uomo non ancora rigenerato, e solo in questo diventava esso possibile giusta il loro sistema, mercè la comunicazione di un principio buono e superiore (πνεῦμα) a lui accordato in seguito alla sua giustificazione.

Anche da questo punto si presenta adunque la conseguenza già stabilita, cioè che il protestantismo, mentre stabilisce perdurare nel giustificato il principio peccaminoso, nè secondo le definizioni della formola della Concordia, sorgere giammai l' uomo vecchio ad operare pel regno di Dio, e solo lo *pneuma* essere in lui attivo pel cielo, deve ognora riguardare l' uomo come morto in sè medesimo e capace solo di peccar mortalmente, e non mai come creatura accetta in sè medesima a Dio, nè quindi suscettibile anche di colpe solo veniali (2).

DELLA FEDE GIUSTIFICANTE.

§ XV.

Dottrina cattolica.

La dottrina della fede giustificante sortì la stessa condizione che tutti i dogmi fondamentali del cristianesimo. Già da quindici secoli i fedeli avevano vissuto in lei e di lei, e di sublimi speculazioni sopra di lei empiuto numerosi volumi; sentendo però ad un tempo qualche cosa di ancor più profondo, impossibile del pari a concepirsi come ad esprimersi. E siccome fino a quell' epoca non s' era mai sollovato relativamente a que-

(1) Rom. VII, 22, 23.

(2) Suppliamo la conclusione. Dimostratosi invece, come s' è qui brevemente fatto, colle stesse divine Scritture, che vi hanno de' peccati conciliabili con uno stato di giustizia interna, e detti per ciò appunto *veniali*, ne segue che l' esistenza sentita d' essi peccati nell' uomo giustificato non è per nulla un argomento che necessiti a conchiudere, che il peccatore venga giustificato solo esteriormente e non nell' intimo del suo cuore, venga assolto da' suoi peccati, non sanato dalla sua malizia. B.

sta fede un errore apertamente deciso e sostenuto da molti, così non s'era ancora venuto, a di lei riguardo, ad una riflessione abbastanza profonda che ne dilucidasse perfettamente ogni rapporto: in quella guisa medesima che il dogma della divinità di Gesù Cristo avanti di Ario, e quello della grazia innanzi a Pelagio, non erano stati ancora bastantemente illustrati. In quella maniera pertanto che negli scritti d'autori cristiani anteriori al Concilio di Nicea ed ai Concilii rispettivi d'Africa e delle Gallie incontriamo relativamente a queste questioni molte cose oscure e contraddittorie, così accade d'incontrare in teologi vissuti prima del Concilio tridentino dei concetti falsi od inesatti intorno alla fede giustificante; e fu appunto per i Padri di questo concilio un dovere de' più spinosi e dilicati quello di definire la vera dottrina e purgarla da ogni errore (1). Siccome Ario e Pelagio, uomini realmente inferiori a Lutero, non furono i creatori delle novità da essi difese, ma solo ridussero in un corpo dottrinale certe opinioni già note ai loro tempi, così anche quest'ultimo, siccome egli stesso lo dichiarò in quella sua celebre confessione emessa innanzi prorompesse il gran scisma, non fece altro che difendere le innovazioni introdotte da altri. Ma la Chiesa allora portò all'evidenza ciò che sempre ed universalmente fino dal dì lei principio era stato insegnato, e separandolo dai concetti puramente individuali, lo presentò nella forma di dogma definito.

Alcuni dei Padri raunati in Trento, specialmente applicaronsi a risolvere la questione: *Qual sia la differenza stabilita da s. Paolo fra la fede giustificante e le opere che non giustificano.* Secondo l'interpretazione del vescovo di sant'Agata e di quello di Lanciano, l'Apostolo non nega la virtù giustificante se non alle opere che precedono la fede, e che non hanno quindi origine da lei (2). Per conseguenza, aggiunse con loro d'accordo Cornelio Musso, « le opere puramente esteriori non sono mai meritorie: a cagion d'esempio, Abramo non conseguì l'amicizia di Dio, per aver condotto il figlio sul monte onde farne a lui sacrifizio, ma solo per l'interna attività della sua fede e di altre virtù, le quali sono tutte intimamente unite a quel pio volere, che non solo è dalla fede santificato, ma procede dalla fede; sicchè questa fede e queste virtù si mostrano operose negli atti esterni » (3). Così con ragione si giudicò non avere s. Paolo avu-

(1) Pallavic. *Histor. Concil. Trident.* l. VIII, c. 4, n. 18, p. 262. « Ingens omnes incesserat cura explicandi effatum apostoli, hominem justificari per fidem ».

(2) Pallavic. l. cit. n. 13, p. 261.

(3) Pallavic. l. cit. n. 14, p. 261.

to di mira le opere del fedele giustificato, allorchè in opposizione alla fede egli toglie agli atti dell' uomo la virtù di renderlo accetto a Dio. In diversi termini l' Apostolo, a parere di questi teologi, ha contrapposto all' antica, insufficiente economia della legge mosaica la nuova via della salute offertaci in Gesù Cristo, non attribuendo che alla fede in questo nuovo mezzo di salvezza la virtù giustificatrice.

Mentre però tali comenti s' attenevano più alla parte negativa, i susseguenti invece danno una positiva definizione della fede giustificante. *La fede nel Salvatore giustifica*, ciò vuol dire, a detta d' un altro Padre, essere la fede necessaria, essere la radice di tutte l' opere che riescono a Dio gradite, di modo che la giustificazione non emana immediatamente dalla fede, ma dalle opere ch' essa produce.

A questo Claudio Le Jai aggiunge, con non meno di brevità che di precisione: « La fede ci procura la grazia, non già di essere accettevoli a Dio, ma di poterlo addivenire ». « In fatti, prosegue Bertano, non dice già s. Paolo: *l' uomo è giustificato dalla fede, ma per mezzo della fede*; e realmente la nostra giustizia non è già la stessa fede, ma in questa ci è data la potenza di pervenirvi (Gio. I, 12) (1) ». Sentiamo finalmente, chè ben n' è degno, anche Bernardo de Diaz: « L' uomo vien detto giustificato dalla fede, perchè essa ne rialza dalla naturale debolezza, ed imprimendo in noi certi movimenti superiori alla natura, fa sì che Dio ci consideri come già avviati sul sentiero della giustizia (2) ».

I quali comentarii, comechè concepiti in diversa forma esprimono tutti la medesima dottrina, ed il Concilio li confermò colle seguenti parole: « La fede è il principio dell' umana salute, il fondamento e la radice della giustificazione; senza di essa è impossibile piacere a Dio, e pervenire al consorzio de' suoi figliuoli (3) ».

(1) Pallavic. l. cit. n. 3, 260.

(2) L. cit. n. 16, p. 262: « Ideo dici hominem per fidem justificari, quod haec ex humilitate nativa nos attollit, motusque quosdam super conditionem naturae nobis imprimit, efficitque ut a Deo respiciamur ceu iter justitiae jam ingressi ».

(3) *Concil. Trid.*, sess. VI, c. VIII: « *Quomodo intelligitur, impium per fidem, et gratis justificari.* Cum vero Apostolus dicit, justificari hominem per fidem, et gratis, ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiae cattolicae consensus tenuit, et expressit, ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis: sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire: gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam justifica-

La fede è adunque il *principio* della salute, non però un principio, cui, durante questa vita, dopo notabili progressi, sia lecito abbandonare; ella è nel tempo istesso il *fondamento* permanente, sul quale s' innalza l' intero edifizio (della salute); e come fondamento non è poi la fede una semplice massa sottoposta, colla quale il rimanente dell'edificio non leghi in veruna organica unione, ma dessa è anzi la *radice* della giustificazione: cioè alla sua forza ed attività vien concessa la grazia giustificante, il nuovo principio vitale, che trasmuta l' uomo da nemico in amico di Dio (*fides impetrat justificationem*, dicono gli scolastici), sebbene però questa grazia non sia ancor meritata.

Non diede il Concilio tridentino una precisa definizione della fede: una intanto ne offre il Catechismo romano dicendo, *La parola* fede *non significa già qui quanto stimare ed opinare, ma ha la forza di una ferma adesione* (fatta in virtù di un libero atto di sommessione), *tale cioè, per cui lo spirito risoluto e fermo assente a Dio, che rivela i suoi misteri* (1). I cattolici considerano la fede come il rannodamento con Dio in Cristo specialmente per mezzo delle potenze conoscitive illuminate e rinvigorite dalla grazia, alle quali si associa più o meno l' emozione del sentimento; essa è per loro una luce divina, nella quale l' uomo conosce e riconosce insieme i consigli divini, e comprende non solo che cosa è Dio per l' uomo, ma ancora che cosa l' uomo deve diventare per Dio.

Ora siccome nel senso cattolico la giustificazione è il completo rinnovamento dell' uomo, si comprende di leggieri che la Chiesa per necessità dovette insegnare, la sola fede non giustificare appresso Iddio, ma solo essere la primaria ed indispensabile condizione per arrivare alla giustizia, la radice della quale pullula nell' uomo la compiacenza divina, il fondamento su cui posa la divina adozione. Allorchè poi la fede passa dall' intelletto alla volontà; allorchè penetrando il cuore e destandone gli affetti, la feconda col nuovo principio vitale proveniente da Dio, e genera di tal maniera l' uomo novello, tutto costituito *secondo Dio*; allorchè, giusta l'espressione di Seripando al Concilio di Trento, la carità si avviva colla fiaccola della fede, come dall'ac-

tionis gratiam promeretur. Si enim gratia est, jam non ex operibus, alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia non est gratia ».

(1) *Chatechism. Concil. Trid.*, pag. 17: « Igitur credendi vox hoc loco, putare, existimare, opinari non significat, sed, ut docent sacrae literae: certissimae assensionis vim habet, qua mens Deo sua mysteria aperienti firme constanterque assentitur.... Deus enim qui dixit, de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris, ut non sit nobis opertum Evangelium, sicut iis, qui pereunt ».

ceso zolfo prorompe la fiamma (1), allora solo la giustificazione ha compimento, e la rigenerazione succede.

Conoscevano pertanto anche le scuole del medio evo una specie di fede la quale per sè sola possiede la virtù di vivificare, e la qualificavano col nome di *fides formata*; sotto la quale denominazione gli scolastici intendevano quella fede che ha la carità per *forma*, cioè come sua anima e vita e principio vivificante, d'onde trae anche il nome di *fides charitate formata*, *anima*, *fides viva*, *vivida*. Ella è quella fede superiore, che mette l'uomo in una vera comunione con Gesù Cristo, che lo riempie d'un illimitato abbandono, e d'una pienissima confidenza in Dio, della più profonda umiltà e del più intimo amore verso di lui; che lo libera dalla colpa, e solo in Dio gli fa considerare ed amare ogni creatura.

Ci si permetta frattanto di citare alcuni teologi che hanno scritto su questo soggetto, tanto avanti come dopo l'origine del protestantismo. S. Tomaso d'Aquino, rispondendo alla questione *se noi fummo liberati dal peccato pei patimenti del Salvatore*, si esprime in questi termini: « Col mezzo della fede ci applichiamo i patimenti del Salvatore, in modo che noi partecipiamo de'loro frutti (Rom. 3, 25). Ma la fede, che ci purifica dal male, non è già quella fede *informe*, la quale può sussistere anche colla colpa; bensì quella creata dall'amore (*formata*), sicchè la passione di Cristo ci venga applicata non solo a riguardo dell'intelletto, ma ancora per mezzo dell'affetto. Ed è in questa maniera che i peccati vengono rimessi per virtù dei dolori del Redentore (2) ».

Il cardinale Nicola Cusano, nella celebre opera sulla pace fra tutte le religioni, scrive queste parole: « Volete che la fede giustifichi? lo voglio io pure, ma debb'essere la fede formata, la fede viva; chè senza delle opere ella è morta (3) ». Ed altro-

(1) Pallavic. *hist. Concil. Triden.* l. VIII, c. 9, n. 6, p. 270: « Quemadmodum a sulphure ignis emicat, ita per eam (fidem) in nobis charitatem extemplo succendi, quae praeceptorum observationem et salutem secum trahit ».

(2) Tom. Aq. *Summa tot. Theolog.* P. III, Quaest. XLIV, art. 1: edit. Thomae a Vio. Lugd. 1580, vol. III, p. 233: « Fides autem, per quam a peccato mundatur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per charitatem, ut sic passio Christi nobis applicetur, non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affectum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi ». Comp. Q. CXIII, art. IV: « Motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate formatus, unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis; movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc, quod ei se subjiciat, unde et concurrit actus timoris filialis et actus humilitatis, etc. »

(3) Nicol. Cusan. *de pace fidei Dialog.* Opp. edit. Basil., p. 876: « Vis

ve, in una delle sue Elevazioni, così si spiega con maggior diffusione: « La carità è il principio che perfeziona la fede e la speranza; è dessa che conquista, conserva e converte. L'eterna salute fu domandata a Gesù Cristo, ed egli rispose: La speranza e la fede donano quello che si ama e si desidera. Imperocchè non si desidera ardentemente se non ciò che si ama; il Salvatore salva adunque chi ama. Nell'amore è pertanto l'oggetto amato, quindi nell'amore anche l'amato Salvatore. Salva quindi l'amore, essendo l'amore del Salvatore. Imperocchè Iddio è carità; colui il quale possiede la carità possiede Dio, e Dio è con esso lui. Allorquando Cristo afferma che la fede giustifica, egli ragiona della fede perfetta, della perfetta confidenza, che noi chiamiamo fede vivificata dall'amore *(fides formata charitate)*, non mai di quella che hanno gli stessi demonii od i perversi cristiani. Chi dunque conosce Gesù Cristo e non gli si avvicina, chi gli si avvicina e non stringe con lui un intimo commercio, egli vien di certo escluso dal regno de' cieli (1).

Alle quali parole aggiungeremo un passo di Bellarmino che visse posteriormente alla riforma, press'a poco quel tempo stesso del quale l'aveva preceduta Nicola Cusano. Commentando l'espressione di s. Paolo (Gal. V, v. 6): *In Gesù Cristo nè la circoncisione, nè il prepuzio, sono di alcun valore, ma la fede che opera per la carità*; l'illuminato cardinale così ragiona: Per preveuire ogni errore, l'Apostolo spiega qual sia la fede ch'ei chiama giustificante. Nè la *circoncisione*, nè il *prepuzio*, cioè nè la legge data a'Giudei, nè le opere de' pagani sono di alcun valore, *ma bensì la fede*; e non qualsiasi fede, ma solo quella *che opera per la carità*, ossia quella fede che vien mossa, informata *(formatur)* e, per così dire, vivificata dall'amore. Quindi se la carità è il principio *(forma)* vivificante della fede, a tutta ragione dicono adunque i cattolici, la fede essere morta *(informis)* senza la carità, essere viva *(formata)* congiunta ad essa (2).

igitur, Deum in Christo nobis benedictionem repromisisse vitae aeternae? — Sic volo. Quapropter oportet credere Deo prout Abraham credidit, ut sic credens justificetur cum fideli Abraham, ad assequendam repromissionem in uno semine Abrahae Christo Jesu, quae repromissio est divina benedictio, omne bonum in se complicans. — Vis igitur, quod sola fides illa justificet ad perceptionem aeternae vitae?... Oportet autem, quod fides sit formata, nam sine operibus est mortua ».

(1) Nicol. Cusan. *Excitat.*, l. IV, Opp. ed. Bas. 1565, p. 461. Cfr. Lombard. l. III, dist. 23, c. f. edit. 1516, p. 136: « Credere in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere, et ejus membris incorporari, per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari: fides ergo quam daemones et falsi christiani habent, qualitas mentis est, sed informis quia sine charitate est ».

(2) Bellarm. *de justific.*, l. II, c. 4, Opp. tom. IV, p. 709.

Finiamo colle parole d'un celebre comentatore cattolico, il quale scriveva sul principiare del secolo XVII. S. Paolo, dopo aver detto che nessun uomo verrà giustificato dalle opere della legge, soggiunge avere Iddio dischiuso un'altra fonte di salute, venendo ad ogni fedele largita la giustizia in virtù della fede in Cristo (Rom. III, 20, 22). Ora Cornelio a Lapide fa questo rilievo sulla parola *fedeli*. Questa espressione non indica il falso cristiano il quale vive pago, siccome i demonii d'una fede vuota e morta; ma solo coloro che, come amici, possedono una fede informata dalla carità (*fides charitate formata*), non si limitano a credere i dogmi speculativi, ma dimostrano colle opere la propria fede (1). (*Qui credunt non speculative, sed practice Christo*).

Del rimanente cotal dottrina è si chiara per sè ed evidente, che da sè stessa presentasi all'imparziale esegetico osservatore. Quindi Heinroth probabilmente, senza aver letto dapprima neppure un sol libro cattolico di teologia, afferma nella sua *Pisteodicea*: La fede si è la base, e la carità il principio della vita spirituale (2).

§ XVI.

Dottrina luterana e riformata intorno alla fede.

Entrando ora noi a svolgere il concetto de' protestanti intorno alla fede, non può essere che molto a proposito per questo fine il conoscere primieramente qual posizione prendessero Lutero e i suoi amici relativamente all'ora spiegato dogma cattolico spettante la fede? È dunque da sapersi innanzi tutto che essi contraddissero alla distinzione tra la fede viva e la fede morta; non già per ritenere come vera solamente l'una o l'altra, ma perchè secondo loro queste due sorta di fedi sono del pari false. Che se di concerto cogli Scolastici, eglino avessero soltanto rappresentata la fede morta siccome sufficiente a giustificare l'uomo, il loro insegnamento sarebbe stato sì alla Scrittura che alla sana ragione conforme; ma eglino negarono invece la di lei esistenza, malgrado che la Scrittura ne parli con tantaf requenza e chia-

(1) Cornelii a Lapide *comment. in omnes divi Pauli epist.* edit. Antverp., 1705, p. 57.

(2) Heinroth, *Pisteodicea*, Lipsia, 1826, p. 459. Potremmo nominare ancora un dotto laico, Guglielmo Beneke, autore d'un commentario sull'*Epistola ai Romani (Der Brief an die Römer)* Eidelberga, 1831, p. 64, 74. 145, 241. In qual modo però ha potuto l'autore trovare la preesistenza delle anime nella citata Epistola ai Romani? Ecco quanto non possiamo comprendere.

rezza (1). Chi non vede, del resto, la necessità di una simil dottrina nel sistema protestante? Se distruggendo l'intelligenza voi fate della fede l'opera del solo Iddio, allora sarebbe assurdo che ella possa rimanersi senza effetto. Invece, secondo i principii cattolici, l'inefficacia della fede trova la sua spiegazione nel libero arbitrio dell'uomo che deve cooperare alla grazia, e nella resistenza della volontà. Già nell'articolo della predestinazione abbiamo veduto come i protestanti sieno forzati a far violenza alle sacre Scritture, per questo solo ch'essi rifiutano la mentovata distinzione (§ 12).

Ma anche l'idea della fede vivificata dall'amore, come quella alla quale la Chiesa attribuisce la virtù giustificante, viene egualmente rigettata non meno dai luterani che dai riformati. Allorchè diversi deputati dei cattolici e dei luterani si radunarono nel 1541 in Ratisbona, per conciliare, ove fosse possibile, ambe le parti, si giunse ad accordarsi sull'articolo della fede nel modo seguente: *È ferma e sana dottrina che l'uomo peccatore viene giustificato dalla fede viva ed efficace, che per essa noi diventiamo, a motivo di Cristo, giusti e santi agli occhi di Dio* (2). Ma Lutero sdegnosamente rigettò questo articolo, qualificandolo colla nota di *miserabile* e *rappezzato* (3). Ci si permetta ancora di citare il seguente passo del patriarca della riforma nella sua esposizione della lettera ai Galati: « I nostri papisti e i nostri sofisti

(1) Lutero, *Auslegung des Briefes and die Gal.*, p. 70: « La fede non è già una così *otiosa qualitas*, così inerte e così spenta, che sia rincantucciata nel cuore del peccatore quasi una lieve ed inutil paglia; o siccome una mosca che rimanga durante il verno in sconosciuta fessura, sinchè il sole coi benefici suoi raggi facciasi ridestarla e chiamarla a vita ».

(2) « Firma igitur est et sana doctrina per fidem vivam et efficacem justificari hominem peccatorem; nam per illam Deo grati et accepti sumus ».

(3) Vedi nella *Geschichte des protest. Lehrbegr.* III vol., II parte, pagina 91, dove Plank imprende a scusare queste parole di Lutero. — Attualmente, parecchi teologi protestanti, quelli stessi che non sono razionalisti, rigettano ben lungi l'insegnamento de' loro Padri circa la fede. Cosa che per verità non deve sorprenderci. Sorprenderci deve però ben maggiormente il vedere come nei teologi luterani, senza che se ne accorgano, s'insinui così potentemente l'irragionevolezza di queste teoria di Lutero, che non sapendo adattarsi a riconoscerlo fallibile, suppongono in lui e ne' primi suoi discepoli la dottrina della Chiesa cattolica. Quindi il dottore Augusto Hahn, professore a Lipsia, nel suo scritto *über die Lage des Christenthums*... (*Dello stato attuale del cristianesimo, lettera a Bretschneider*, p. 64) dice queste parole: « Nell'Apologia, art. 3, Melantone rettifica l'idea cattolica della giustificazione col mezzo delle buone opere. Egli prova il complemento del vecchio Testamento per mezzo dell'Evangelio della grazia di Dio in Gesù Cristo per tutti coloro che con sentimenti di penitenza posseggono una fede viva, animata, attiva per l'amore, ecc. » — Egli è un fatto incontestabile: i luterani stessi più affezionati alla loro Chiesa, hanno totalmente smarrita di vista la dottrina dei riformatori.

hanno insegnato anch'essi doversi credere in Gesù Cristo, ed esser la fede il fondamento della salute. Tuttavia, soggiungono essi, la fede non può giustificare alcuno, quando non sia formata dalla carità, ossia, se dalla carità non riceve la debita forma. Ma questo non è vero, è una pura invenzione, una fallace apparenza; è un'ingannevole falsificazione dell' Evangelo. »

« Quanto questi pazzi di sofisti insegnano, cioè che la fede deve ricevere dalla carità il suo modo e la sua debita forma, è un delirio mostruosamente inutile! chè la fede ginstificante è quella sola fede che comprende Gesù Cristo per mezzo della parola, quella fede che è solamente decorata ed ornata di Gesù Cristo, non già quella che in sè racchiude l' amore. Imperocchè se la fede deve essere ferma, irremovibile, a chi potrà meglio appoggiarsi se non a Gesù Cristo? Mentre nelle angosce della coscienza, su verun altro fondamento non può sussistere che sopra questa preziosa pietra. Che se la legge atterrisce l'uomo, ed il peso del peccato l'opprime quanto mai possa, allora se ha abbracciato Gesù Cristo per la fede, egli può credere e gloriarsi mai sempre d'essere giusto e pio. E come ciò? come è egli giusto in questa maniera? per il nobile tesoro, per la preziosa gemma, per Gesù Cristo insomma ch'egli possiede nel suo cuore (1)». Leggiamo eziandio nel medesimo scritto: « Allorchè l'uomo conosce che deve credere in Gesù Cristo, ma che la fede non può prestargli alcun vantaggio e soccorso, quando a questa fede non si unisca anco l'amore, che le conceda la virtù di giustificarlo; quando l'uomo conosce tal cosa, deve per necessità cadere dalla fede nella disperazione, e tenere a sè stesso un tal discorso: *Se la fede non rende giusto senza la carità, la fede è inutile e non vale nulla, e la sola carità basta a giustificare. Imperocchè in tal caso se la fede non racchiude l'amore da cui riceve la debita forma, vale a dire, la qualità e proprietà di rendere giusto, allora la fede non è nulla; ma se la fede è nulla, come può ella giustificare?* »

« Egli è vero che affine di spalleggiare questa funesta ed esecrabile dottrina gli avversari citano il passo della prima epistola ai Corintii, al capo 13: *Quand'anco parlassi tutti i linguaggi degli uomini e degli angeli... quando avessi il dono delle profezie, e ne penetrassi i misteri, ed avessi tutta la possibil fede, talmente ch'io trasportassi i monti; se io non ho la carità non sono nulla*; passo creduto da loro un muro di bronzo. Ma eglino so-

(1) *Luthers Werke* (opere di Lutero), ed. di Vittemberga, parte I, p. 47, 6.

no asini grossolani e privi d'intelletto, e per questo nulla sanno comprendere e nulla vedere negli scritti di s. Paolo; e con questa fallace interpretazione non che far violenza alle parole dell'Apostolo, rinnegano anzi Cristo stesso annientandone tutti i benefizi. Egli è duopo pertanto guardarsi ben bene da questo errore siccome da veleno veramente infernale e diabolico, e dobbiamo conchiuder coll'Apostolo esser noi giustificati dalla sola fede, e non *per fidem charitate formatam* (1) ».

Che è dunque nel senso de' protestanti la fede giustificante? Ella è la fiducia *di essere rientrati in grazia con Dio, ed avere in vista dei meriti del Salvatore, che colla sua morte si fece ostia per noi, ottenuto il perdono dei peccati* (2). Melantone si esprime con maggior accuratezza allorchè dice: *La fede è un' assoluta confidenza nella divina misericordia, avuto nessun riguardo alle nostre buone o malvage azioni* (3). Ma per queste definizioni non si rende ancora manifesta l'essenza di quella fede, che i riformatori richiedono; epperò dobbiamo ancora determinare più strettamente in qual modo questa fede si rappresenti come giustificante. Negativamente ce lo fa intravedere l'Apologia riflettendo che: *Non per l'amore, nè a causa dell'amore; non per le opere atteniamo il perdono dei peccati* (4): positivamente poi il libro della Concordia col definire che, *la fede giustificante è il mezzo, l'organo che*

(1) Vedi l'opera citata, p. 70. I riformatori di sovente e con molto impeto attaccano questa *fidem formatam*. Così in una disputa Lutero dice, Opp. Jen., tom. I, a carte 538, thes. IV: « Docent (sophistae) neque infusam Spiritu Sancto fidem justificare nisi charitate sit formata ». Melantone, *Loc. theol.*, p. 85: « Finguut (vulgus sophistarum) aliam fidem formatam, i. e. charitote conjunctam, aliam informem i. e. quae sit etiam in impiis carentibus charitate ». Calv. *Instit.*, l. III, c. 4, n. 8, p. 195: « Primo refutanda est, quae in scholis volitat nugatoria fidei formatae et informis distinctio, etc. »

(2) *Conf. Aug.*, art. IV, a carte 13: « Item docent, quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi, et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit ».

(3) Melantone, *Loc. theol.*, p. 93: « Habes in quam partem fidei nomen usurpet Scriptura, nempe pro eo, quod est fidere gratuita Dei misericordia, sine ullo operum nostrorum, sive bonorum, sive malorum respectu: quia de Christi plenitudine omnes accipimus ». La definizione però più completa ce la offre Calvino, *Institut.*, l. III, c. 2, § 7, a carte 195: « Justa fidei definitio nobis constabit, si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuitae in Christo promissionis veritate fundata, per Spiritum Sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur ».

(4) Apolog. IV, *de justific.*, § 26, p. 76: « Solo fide in Christum, non per dilectionem, non propter dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum, etsi dilectio sequitur fidem ».

afferra la grazia (la misericordia) *di Dio ed i meriti di Gesù Cristo* (1).

Se però dopo quanto si è asserito, rimanesse ancora non troppo rischiarata la natura della fede protestante, una similitudine usata da Calvino in certa occasione diffonderà maggior luce su questo soggetto. Osiandro, predicatore a Norimberga, e più tardi a Könisberga, Osiandro, uno dei più celebri discepoli di Lutero, erasi permesso sul principio della riforma di inventare una particolare teoria sulla giustificazione, la quale corrisponde in tutto a quella dei cattolici, siccome gli fu rinfacciato le mille volte, quando nel loro vero senso si spieghino le oscure espressioni da lui sovente impiegate senza comprenderle. « La fede, egli dice, non possiede in sè stessa la virtù giustificante; e se ci ottiene l'amicizia di Dio, è solo in quanto essa abbraccia essenzialmente Gesù Cristo, vale a dire nel linguaggio cattolico, in quanto essa compartendo realmente all'uomo la giustizia del Salvatore, lo mette in vera comunione con lui ». Al che risponde Calvino: « Io pure ammetto, che la fede non giustifica per sua propria virtù; essendo la fede sempre debole e mancante, la giustizia dell'uomo sarebbe imperfetta. Ma la fede non è che il mezzo nel quale Gesù Cristo viene offerto a Dio: e siccome un vaso d'argilla contenente un tesoro arricchisce l'uomo, così la fede salva e giustifica il credente (2) ».

(1) *Solid. Declar.*, III, de fidei justif. § 36, p. 662: « Fides enim tantum eam ob causam justificat, et inde vim illam habet, quod gratiam Dei et meritum Christi in promissione Evangelii tanquam medium et instrumentum apprehendit et amplectitur ». § 23, p. 659: « et quidem neque contritio, neque dilectio neque ulla alia virtus, sed sola fides est illud instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum apprehendere et accipere possumus ».

Dai teologi alemanni tal sorta di fede viene indicata sotto il nome di *fede instrumentale, di fede siccome mezzo, siccome organo*. Noi riterremo tale denominazione, poichè abbrevia il discorso.

(2) Calvino, *Instit.*, l. III, c. 11, § 7, a carte 262: « Quod objicit, vim justificandi non inesse fidei ex se ipsa, sed quatenus Christum recipit, libenter admitto, nam si per se, vel intrinseca, ut loquuntur, virtute justificaret fides, ut est semper debilis et imperfecta, non efficeret hoc, nisi ex parte: sic manca esset justitia, quae frustulum salutis nobis conferret... Neque tamen interea tortuosas hujus sophistae figuras admitto, quum dicit fidem esse Christum: quasi vero olla fictilis sit thesaurus, quod in ea reconditum sit aurum. Neque enim diversa ratio est, quia fides etiamsi nullius per se dignitatis sit vel pretii, nos justificat, Christum afferendo, sicut olla pecuniis referta hominem locupletat... Jam expeditus est quoque nodus, quomodo intelligi debeat vocabulum fidei, ubi de justificatione agitur ». Cfr. Apolog. IV, *de Justif.* § 18, p. 71: « Et rursus quoties nos de fide loquimur, intelligi volumus objectum, scilicet misericordiam promissam. Nam fides non ideo justificat, aut salvat, quia ipsa sit opus per se dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam ». Cfr. Chemnit. *Exam. Concil. Trident*, P. I, p. 294.

Come abbiamo già veduto, la fede giustificante non si concepisce adunque come un principio vitale che emana dallo spirito di Cristo, e rigenera moralmente il credente; ma si dice che la fede sta a Cristo, come il vaso di creta al tesoro. Come il vaso ed il tesoro non divengono una sola e medesima cosa, ma l'uno rimane d'argilla e l'altro d'oro, così la fede non unisce l'uomo intimamente a Gesù Cristo, e tra Gesù Cristo ed il fedele non sussistono che rapporti meramente esteriori. Cristo è la purezza medesima, il cristiano invece è impuro nello spirito e nel cuore, sebbene egli creda in un modo accettò a Dio; il Cristo viene offerto a Dio dal suo discepolo per mezzo della fede, che è il vaso del sacrifizio, ma il suo discepolo non diviene già insieme a Cristo e per Cristo un'ostia a Dio gradita, sicchè ei divenga come tale giusto e beato (1).

Tuttavia non potevano i riformatori senza mostrarsi incoerenti porgere un'altra idea della fede. Posto il loro principio, essere la nostra giustizia al di fuori di noi (*justitia extra nos*, § 14), per necessità dovevano attenersi sempre a conseguenze conformi alla premessa dottrina. Per il che anche nello spiegare l'applicazione dei meriti e dell'obbedienza del Salvatore, si dovette immaginare un'esposizione conseguente al principio; e quindi si venne a chiamare appropriazione di questa obbedienza ciò che per l'appunto non la costituisce nostra proprietà interiore, ciò che impedisce ch'essa si faccia nostra in modo da diventare noi obbedienti come Gesù Cristo. Ora di questa novella appropriazione dei meriti accade presso a poco come se una persona, provvistasi di ottimo libro, e depostolo nella sua biblioteca, immaginasse per ciò solo d'essere divenuta sapiente perchè quel libro è di sua proprietà, senza però ch'ella ne abbia giammai impresso i saggi dettati nella sua mente. Adesso omai dobbiamo intendere perchè i protestanti, conculcata l'evangelica parola, rigettino il secondo punto, superiormente accennato, della dottrina cattolica sulla fede giustificante. Del resto Calvino tolse verosimilmente da Lutero il paragone del vaso e dell'oro racchiusovi; imperocchè quest'ultimo ne fa uso assai frequente quantunque non gli dia un lungo sviluppo (2).

(1) Il cardinal Sadoleto in un ben meditato discorso ai principi alemanni per ridurli all'unità (l'anno 1529), faceva loro presente riguardo alla fede, che se i novatori attribuivano a questa sola la virtù giustificante, tuttavia non potevano a meno d'essere d'accordo in sostanza coi cattolici, giacchè nella *vera* fede si racchiudono implicitamente la speranza e la carità. Ma egli s'udì rispondere, che non conosceva punto della dottrina di Lutero. Anche questa dichiarazione fa ben conoscere qual sia la fede giustificante ideata dai protestanti (*Nuove Ricerche*, ec. Seconda edizione, pag. 237).

(2) *Commentarii di Lutero sopra l' Epistola ai Galati*, ed. di Vittember-

Quanto però or dissi ne porge la chiave delle seguenti espressioni di Lutero: « Ora tu vedi quanto è ricco l'uomo cristiano; volendo non può perdere la sua salute *per qualsiasi peccato*, quando però non si rifiuti di credere. Imperocchè niuna colpa può fargli incontrare la dannazione, tranne i peccati contrari alla fede. Se la fede ritorna alle promesse divine a noi fatte nel battesimo, o non se n'è giammai allontanata, i peccati vengono in un istante assorti da questa stessa fede, o piuttosto dalla divina veracità: Iddio non può negare sè medesimo quando tu lo confessi, e con fiducia ti abbandoni alle sue promesse. Il pentimento, la confessione dei peccati, la soddisfazione, e tutte queste siffatte opere immaginate dagli uomini, tutto bentosto t' abbandonerà, ti renderà infelice se obbliata la veracità divina, ti acquieti a queste vane pratiche della umana superstizione. Vanità di vanità, afflizione di spirito e di cuore, si è tutto quanto si fa fuori della fede nella divina veracità (1).

ga, P. I, p. 70: « Perchè la fede giustifica? Eccone la ragione, perchè ella riceve e conserva il nobile e prezioso tesoro, consistente nella cognizione di Gesù Cristo ».

(1) Lutero, *de captivit. Babyl.*, t. II, a carte 284: « Ita vides, quam dives sit homo christianus, *etiam volens non potest perdere salutem suam quantiscunque peccatis, nisi nolit credere*. Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas. Caetera omnia, si redeat vel stet fides in promissionem divinam baptizato factam, in momento absorbentur per eamdem fidem, etc. »

È nota anche la lettera scritta da Wartburg nel 1521 all'amico Melantone. Al certo quando vergò queste linee trovavasi, per non dire di più, in una posizione assai singolare di spirito. Noi non prenderemo in istretto rigore le sue parole; ma non è però men vero che esse sono assai significanti nella storia del dogma luterano. « Sii peccatore e pecca fortemente, scrive il riformatore dell' Evangelo, ma credi ancora più fortemente, e racconsolati in Gesù Cristo che è il vincitore del peccato, della morte e del mondo. Devesi per necessità peccare, sino a quando abitiamo sulla terra. Questa vita non è la sede della giustizia, ma attendiamo, al dir di s. Pietro, nuovi cieli e terra novella, ove la giustizia faccia soggiorno. Ora ne basta che ad aumento della gloria divina, riconosciamo l' Agnello che toglie i peccati del mondo: ed allora il peccato non ci distorrà da Gesù Cristo, quando anco mille adulterii e mille omicidii avessimo commessi in un sol giorno ». *Epist. Dr. Mart. Luth. a Joh. Aurifabro*, coll. tom. I, Jena, 1556, 4, p. 345, b: « Si gratiae praedicator es: gratiam non fictam sed veram praedica: si vera gratia est, verum non fictum peccatum ferto, Deus non facit salvos ficte peccatores.

Esto peccator et pecca fortiter: sed fortius fide et gaude in Christo: qui victor est peccati, mortis ed mundi: peccandum est quamdiu hic sumus. Vita haec non est habitatio justitiae, sed expectamus, ait Petrus, coelos novos et terram novam, in quibus justitia habitat.

Sufficit quod agnovimus per divitias gloriae Dei agnum, qui tollit peccata mundi: ab hoc non avellet nos peccatum, etiamsi millies, millies uno die fornicemur aut occidamus. Putas tam parvum esse pretium et redemptionem pro peccatis nostris factam in tanto ac tali agno? »

Nelle opere di Lutero si riscontra un' immensità di simili passi. « Le ani-

Dietro le quali premesse, la fede può unirsi coi più enormi peccati. Indarno adunque Lutero s'appella continuamente alla testimonianza di s. Paolo; che non è questa la fede raccomandata dall'Apostolo delle genti. Nelle parole del riformatore noi non possiamo riconoscere se non il vaso d'argilla di Calvino, sul quale si offre Cristo come agnello di Dio, senza però che lo spirito del Salvatore penetri colla sua vitalità tutto quanto l'uomo, senza distruggere il peccato, senza creare nel credente un cuore novello. E chi mai, dopo essersi ben addentrato nell' idea, cui s. Paolo ci dà della fede (giustificante), potrebbe con Lutero sostenere che: *Se fosse possibile commettere nella fede un adulterio, questo non costituirebbe colpa veruna* (1)!

Anche i libri di Melantone riboccano di simili passi: « Checchè tu faccia, dice egli, sia che tu mangi, o beva, sia che insegni, o t'affatichi colle braccia, sia pure che tu pecchi nelle tue azioni, nè abbi alcuno riguardo alle tue opere, considera le promesse divine e credi con fiducia esservi per te nessun giudice in Cielo, ma un buon padre pieno di tenerezza (2) ». Ecco il senso chiaro e netto di queste parole: *Sii tu pure rapace, adultero, spergiuro od omicida, non monta; solo non dimenticare che Dio è un buon vecchio, il quale già sapeva perdonare, prima che tu sapessi peccare.*

Finora però abbiamo considerato la fede protestante sotto un solo punto di vista, cioè ne' suoi rapporti colla giustificazione; vediamo or dunque come ella ci venga descritta qual sorgente

me pie, soggiunge altrove, le quali praticano la virtù per guadagnarsi il regno de' cieli, non solo non vi perverranno, ma bisogna ancora annoverarle cogli empi; ed è assai più urgente cosa il premunirsi contro le buone opere, che contro il peccato ». (Opp. Vittemb., tom. VI, a carte 160).

A mio avviso la miglior spiegazione di così assurde sentenze, ella è che con queste Lutero cercava tranquillizzare la propria coscienza. Asserisce quindi a proposito Calvino: *Egli era assai vizioso; e piacesse a Dio che egli avesse avuto cura di infrenare di più l'intemperanza, che fermentava in lui d'ogni lato. Piacesse a Dio ch'egli avesse d'avvantaggio meditato a riconoscere i suoi vizii.* (Schlussenb., theol. Calv. l. II, p 126). — Allorchè qualcuno lasciava libero il corso allo stravizzo, in Germania proverbialmente si esclamava: *Oggi vivrò da Lutero. Hodie lutheranice vivemus.*

(1) Luther. *disput.*, tom. I, p. 523: « Si in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset ».

(2) Melantone, *loc. theol.*, p. 92: « Qualiacunque sint opera, comedere, bibere, laborare manu, docere, addo etiam, ut sint palam peccata, etc. » Io confesso che concepirei più facilmente il giorno e la notte sotto una sola idea, anzi che un uomo, fornito della fede descritta da s. Paolo, ed osservatore della morale di Melantone. Se dobbiamo accettar come vero quello che sopra si è detto, qual cosa può impedire di rappresentarci il fedele collerico, impudico, ec., e di non congiungere la fede ai più grandi peccati?

d'amore e principio generatore di tutte le virtù. In questo rapporto Lutero dipinge in diversi luoghi la fede presso a poco come i cattolici definiscono l'amor di Dio nell'uomo rigenerato. Potremo citare in proposito gli scritti del riformatore sulla libertà cristiana e sulle buone opere. Chi poi non conosce la brillante descrizione ch'ei ne porge della fede nel proemio del suo commentario sulla lettera ai Romani? « La fede, egli dice, è in noi una divina operazione, che distruggendo il vecchio uomo, e facendoci rinascere in Dio, ci trasforma in ben tutt'altre creature, rinnova il nostro cuore, l'anima nostra, le nostre facoltà per la comunicazione dello Spirito Santo. Questa fede è qualche cosa di vivo e di efficace, cosicchè egli è impossibile che non pratichi costantemente la virtù; giammai ella non si volge ad interrogare se siavi un'opera buona da compiere, ma prima ancora che n'abbia notizia, già l'ha operata; ell'è costantemente in azione ed indefessa ».

Qui il padre della riforma, in aperta ma tuttavia cara contraddizione col suo medesimo concetto della giustificazione, insegna rigenerarsi dalla fede tutto l'uomo interiore, e ci offre la fede come un fiore che nasce da tutte le forze costituenti l'uomo spirituale, insiemo adunate, come una manifestazione della loro congiunta attività, e rende una magnifica testimonianza alla potenza del Salvatore sovra il peccato e la morte. Nel comentario sull'epistola ai Galati egli egualmente denomina la fede, il cuor giusto, la retta volontà, lo spirito rigenerato: cioè il prodotto di tutte le forze spirituali dell'uomo purificate e sublimate dallo Spirito Santo (1).

APPENDICE SULLA GIUSTIFICAZIONE (2).

Paragonando la dottrina della Chiesa cattolica con quella de' protestanti intorno alla giustificazione, il prof. Baur le rimprovera di due cose, cioè 1.° di non considerare la remissione dei peccati come un punto essenziale della giustificazione; 2° di immaginarsi quest'atto come una mutazione successiva e non istantanea. Non sarà discaro di qui vedere brevemente come il ch. Moehler rispose a queste accuse (*Nuove ricerche*, ec., seconda ediz., §§ 35, 36, 37, dalla pag. 186 alla pag. 208).

(1) *Auslegung des Briefes and die Gal.*, ediz. allem. di Vittemberga, Parte I, p. 143, nella qual opera s'incontra una moltitudine di somiglianti passi.

(2) In questa appendice si credette bene di offrire in compendio diversi riflessi meritevolissimi di essere considerati da chi fa uno studio non affatto superficiale della nostra santa dottrina. B.

In quanto alla prima, fa innanzi tutto avvertire che realmente essa non può aver luogo verso il sistema protestante, perchè, in esso, nella giustificazione non si conosce che il condono de' peccati; e le espressioni positive di riconciliazione, figliuolanza divina, stato di grazia, ec., le quali nei libri simbolici vengono accoppiate con quella di perdono, non vogliono già indicare che insieme a questo venga all'uomo accordato qualche cosa di positivo e di *interno*. Con questa frase positiva non s'intese che d'esprimere il rapporto nel quale Iddio si mette coll'uomo mediante la remissione dei suoi peccati; nè sono pertanto che espressioni positive dell'*atto negativo* della giustificazione, o *non imputazione* de' peccati. Che quest'atto venga da' protestanti risguardato come negativo soltanto, in modo che l'uomo nulla acquisti per esso di positivo, fu ampiamente dimostrato nei §§ antecedenti. La santificazione adunque e gli atti buoni sono unicamente una conseguenza della giustificazione, della remissione dei peccati, e questa sola basterebbe di già alla salute. Se quindi i protestanti fanno risaltare a preferenza la remissione dei peccati, egli è perchè in ciò solo consiste tutta la loro idea della giustificazione, e s'accusa perciò a torto il sistema cattolico di non farla rimarcare abbastanza; imperocchè la dottrina cattolica è qui diametralmente opposta alla protestante, la giustificazione è qui *identica* colla santificazione, non del tutto separata e diversa; qui è la volontà dell'uomo, che tocca e confortata dalla grazia, da perversa diventa santa, detesta i proprii trascorsi, e proponendosene una perfetta emenda, ne ottiene il perdono; non è Dio che chiude gli occhi sull'iniquità di colui che crede in Cristo, e gli rimette le colpe, sebbene il suo animo vi rimanga attaccato.

Dunque, prosegue l'egregio autore, invece di asserire che il cattolico non considera la remissione de' peccati come un punto essenziale nella giustificazione, doveva dire il signor Baur, che *i cattolici congiungono alla remissione de' peccati un' idea ben diversa da quella de' protestanti*, giacchè per noi si annienta il peccato nel suo principio, nella volontà che si muta mediante la grazia, *principio positivo* divino. Noi crediamo che la parola di Dio, la quale ci assolve, è insieme un atto divino che ci santifica, e, come dicevano i teologi del medio evo, *il negativo non è separato dal positivo*. Egregiamente spiega questo punto s. Tommaso (prima sect., q. CXIII, art. 2), rispondendo ad un'obbiezione ch'egli si immagina fatta per quel v. del salmo XXXI: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*, propriamente come circa tre secoli dopo la movevano i protestanti. Così anche s. Bo-

navent. in l. IV, sent. dist. XVII, p. I, q. 1. Gratissimi alla misericordia divina noi esaltiamo quindi la grazia del Signore nella remissione de' peccati, e soltanto aggiungiamo che qui tutto non consiste il benefizio della nostra giustificazione, che il perdono del passato non è che una conseguenza della rigenerazione, dei nostri cuori.

No, l'idea della remissione de' peccati non si oscura niente affatto nel concetto cattolico della giustificazione, e solo da quest'idea scaturirono e quegli istituti monastici, ove l'nomo compunto si ritirava per implorarla e per sempre più assicurarsene coi rigori della penitenza; e quelle umilissime confessioni, e quelle commoventissime meditazioni e que' sì flebili sospiri di illuminati penitenti, che abbelliscono tanto la cattolica letteratura, mentre invano se ne va in traccia fra i protestanti; e in fine le istesse più auguste funzioni del culto cattolico, ove ogni giorno s' immola l' Agnello divino come espiazione pei peccati del mondo. Ma le stesse parole del Concilio di Trento (sess. VI, cap. VII e IX) sono una risposta più che sufficiente all' accusa in discorso.

Riguardo alla seconda accusa già accennata, che cioè la dottrina cattolica faccia della giustificazione un atto successivo, basta solo porre attenzione se la Chiesa nostra impieghi anni o lustri nel battezzare un solo individuo, nel pronunciare l' assoluzione sacramentale sopra di un penitente. Ma gli stessi teologi scolastici non dissero essi già tutti che *in instanti fit justificatio?* Vedansi per es. s. Bonaventura (in l. IV, sent. dist. XVII, p. I, art. II, qq. 2 e 3), s. Tommaso (I, p., sec. 9, CXIII, art. 7), e Duns Scoto (in l. IV, sent. dist. I., p. 8). Che se diciamo che alla giustificazione ci dispone una serie di atti; se la Chiesa antica sempre lo ritenne, come ne sono prova le istituzioni dei gradi del catecumenato e della pubblica penitenza, ne deriva forse che sia successiva l'istessa giustificazione? E se diciamo altresì che la giustificazione nostra si può accrescere, supponiamo forse per questo che ci venga conferita per gradi? Se si accresce, dunque già la possediamo, e la possediamo mercè un atto semplicissimo della grazia divina.

ESAME DELLE PROVE SPECULATIVE E PRATICHE ADDOTTE DAI PROTESTANTI IN FAVORE DELLA LORO DOTTRINA INTORNO ALLA FEDE.

§ XVII.

Esame delle ragioni speculative.

Perchè mai i riformatori, distinguendo due parti nella fede, nella prima le attribuiscono la virtù di giustificare, nell'altra quella di operare per l'amore e di produrre le buone opere? Su qual fondamento riposa una tal distinzione? Lutero ed i suoi seguaci la credono basata sovra evidenti ed irresistibili prove, sia teoretiche come pratiche. Esaminiamo or dunque gli argomenti teoretici, che da loro vengono addotti.

La fede, considerata qual mezzo per raggiungere la divina misericordia in Gesù Cristo, è, a loro dire, non solo la prima opera di Dio in noi, e come il fonte di tutte le altre, ma altresì quella ch'è affatto pura e immacolata, perchè non racchiude nessun elemento umano. Ma all'incontro, se si intende per fede l'amore e gli affetti da lei svegliati nel cuor dell'uomo, da quel punto ella non appare più semplicemente come tale, ma come un frutto di sè medesima; da quel punto increndo all'uomo peccatore, ed essendosi immedesimata con lui, partecipa de' suoi vizi e delle sue imperfezioni (1). Ora la giustificazione è l'opera di Dio solo; dunque è la fede come istrumento, e non già la fede attiva per l'amore quella che giustifica; eccoci dunque forzati ad ammettere la distinzione di cui si tratta. Così ragionano il patriarca della riforma ed i suoi discepoli.

Questi errori che, per dirlo di passaggio, hanno il loro fondamento nella dottrina che Dio solo operi la salute dell'uomo; questi errori sono per sè stessi abbastanza chiari ed evidenti, per non aver bisogno di porli in maggior luce. In due parole Lutero voleva dire: Egli è Dio che nel cuore del credente ha fede in sè stesso e speranza nelle sue promesse, e siccome in ogni cosa egli non può compiacersi che nelle sue opere, così qui ancora egli non gode che di questi atti esclusivamente suoi.

(1) Luther., *de captivit. Babyl.*, Opp. tom. II, p. 284: « Opus est enim omnium operum excellentissimum, et arduissimum, quo solo; etiamsi caeteris omnibus carere cogereris, servaberis. Est enim opus Dei, non hominis, sicut Paulus docet; caetera nobiscum et per nos operatur, hoc unicum in nobis et sine nobis operatur ».

Pure, quantunque l'assurdità sia manifesta, non dobbiamo trascorrer oltre senza aggiungervi qualche altro riflesso. Giusta i luterani tutta la vita superiore dell'uomo rigenerato è l'opera esclusivamente di Dio. Perchè adunque essi egualmente non asseriscono: *Dio ama in noi?* e perchè non dicono ch'ei provi tanto di compiacenza in questi atti del suo amore, quanto in quelli pei quali egli crede nel fondo dell'anime nostre? Come potrebbe altrimenti essere in sè coerente il loro sistema? Forsechè l'amore non è egli pure l'opera di Dio? Forsechè non ci venne ancor esso meritato da Gesù Cristo? Qual ragione adunque può mai immaginarsi perchè Iddio abbia a mirare con predilezione la fede di cui egli è in noi l'autore, e non compiacersi egualmente di quell'amore che del pari egli rigenera nei nostri cuori?

I protestanti rispondono, rinvenirsi già nell'amore qualche cosa che sente dell'umano, e per conseguenza imperfetto. Ma questa risposta, siccome ognuno s'accorge, non può in alcun modo adattarsi ai loro principii; imperocchè non vorranno già essi chiamare opera dello Spirito Santo quanto la carità ha di difettoso e di meno puro, ossia ciò che non è carità; ma bensì unicamente l'amore in sè medesimo. E di quanto havvi d'impuro e di estraneo in esso non potrebbe Dio farne separazione, e solo aggradire come opera sua quanto egli stesso vi ha posto, ed aggradirlo realmente come ogni altro suo atto qualunque?

Una ragione ancor più forte dovrebbe determinarvi i luterani. Imperocchè, secondo gli stessi loro libri simbolici (secondo l'Apologia della Conf. Aug.), sebbene la fede sia l'opera del solo Iddio, ha però anche essa i suoi giorni di esitanza e di fiacchezza talora estrema, talora può appena sorreggersi *sul bastone della provvidenza divina*, e va perfino a smarrirsi nel dubbio sull'esistenza di Dio. E Lutero stesso, per quanto energicamente avesse concepito il potere della fede giustificante, sovente non trovava in sè forza da guarentirsi dal dubbio; e non colla virtù della fede dissipava le ansietà insorte, ma ad una maniera veramente umana per fugare colla gioia la tristezza, scatenavasi con furore contro il papismo (1). Qui non c'è via di mezzo, o è

(1) Ecco in proposito alcuni passi del riformatore. In una sua opera intitolata *Tischredon (discorsi fatti a mensa)*, Jena, 1603, p. 166 e seguenti, egli dice: « Io tutto credetti sulla fede del papa e dei monaci; ma al presente quanto asserisce Gesù Cristo, che di certo non mente, io nol credo; nè posso crederlo con sufficiente fermezza. Ella riesce una cosa increscevole, nè se ne parli più sino a quel giorno ». Ibid., p. 167: « Lo spirito è pronto e la carne è inferma, dice Gesù Cristo parlando di sè stesso. S. Paolo l'afferma anch'esso. Lo spirito vorrebbe intieramente donarsi a Dio, affidarsi tutto a lui nella fede e nell'obbedienza, ma la *ragione*, la carne ed i sensi si oppongono, nè voglio-

Dio medesimo che mette il dubbio e la disperazione nella fede (e come potremo supporlo?) o siamo forzati a riconoscere anche in questa come nell'amore alcun che di umano; quindi astretti a dichiarare: *Dio crede nel fondo delle nostre anime, ma è però l'uomo che dubita e si dispera.* Ora se nella fede simile alterazione dell'opera di Dio non distoglie da noi gli sguardi della sua compiacenza, perchè mai quanto esiste di umano nella carità gli farà ostacolo a mirare con occhio di compiacenza ciò che in essa non è del pari che opera sua?

Ma, soggiungono i luterani, la carità non è che un frutto della fede, dunque non è più l'opera primitiva del Signore dentro di noi.

Ecchè però? Non è già l'incredulità congiunta alla fede, ma la fede sola chè, coll'aiuto divino, da sè produce l'amore: quindi l'amore non meno della fede è l'opera di Dio, essendo anch'essa puro effetto d'un principio divino, sebbene, come i luterani opinano, prodotto più tardi. Che se esistesse qualche cosa di difettoso nell'amore, ciò, come già accennammo, non sarebbe l'amore istesso, ma solo il risultato d'un' imperfezione nella fede; in altri termini, siccome l'imperfezione o mancanza dell'essere non può nulla produrre, un più piccolo amore non suppone che una minor fede; ma la prima di queste virtù resta sempre divina come la seconda, benchè le sia posteriore nel senso che emana dalla medesima. Nella guisa stessa la fiamma non è meno fuoco che la scintilla, sebbene la scintilla preceda la fiamma; e del pari una fiammella non sarebbe che l'effetto d'una tenue scintilla, e l'una e l'altra si conterrebbe egualmente nell'idea di un debol fuoco.

Così, da qualsiasi lato noi portiamo lo sguardo, nulla ci vien dato scoprire che abbia dovuto in modo tale avvilire l'amore da non poter noi renderci accetti a Dio amando, ma solo

no, nè ponno obbedire. Dio nostro Signore deve perciò aver con noi gran pazienza, egli non ispegne il lucignolo ancor fumante, i fedeli hanno solamente le primizie dello spirito, ma non il decuplo e la perfezione ». — « Allorchè taluno domandò per qual ragione Iddio non ci aveva accordata una cognizione perfetta, Martino Lutero così rispose: Se un mortale potesse veracemente credere, egli non potrebbe per la contentezza bere, mangiare o compir checchessia ». — Un giorno si cantavano alla mensa di Martino Lutero le seguenti parole del profeta Osea: *Haec dicit Dominus.* Allora questi disse al dottor Giona: « Quanto poco voi credete esser bello questo canto, altrettanto poco io credo con fermezza esser vera la teologia. Io amo teneramente la mia compagna, io l'amo più che me stesso; sì, non dubitatene, io morrei di buon grado per lei e per i miei fanciulletti. Io amo anche Gesù Cristo il quale col suo sangue mi ha affrancato dalla potenza e dalla tirannia del demonio, ma la mia fede dovrebbe essere ancora più grande e molto più viva. Ah! Signore, non entrate già in giudizio col vostro servo, etc. »

credendo. Nè certamente la Sacra Scrittura porta la colpa d'un tal dispregio. Gesù Cristo, dice in S. Gio. XIV, 21, 23: *Colui che mi ama sarà amato da mio Padre, ed io del pari lo amerò, e manifesterommi a lui.* (Si osservi anche I. ad Cor. VIII, 3). Ora qual diversità può passare tra l'accogliere uno nella propria grazia, l'assicurarlo della propria compiacenza (dichiararlo giusto) e l'amarlo? E chi è colui che vien amato dal Padre o dal Figlio? Colui che *ama* Cristo. È necessario adunque amar Dio per esser da lui riamato; la fede adunque non giustifica l'uomo, nè gli concilia l'amicizia di Dio se non in quanto ama ed opera per la carità.

Ma per dire apertamente ciò che pensiamo, allorchè i riformatori distinsero tra la fede istrumentale e la fede attiva per l'amore, avevano essi idee chiare, precise e ben determinate? comprendevano essi sè medesimi? Noi nol crediamo, e per capacitarcene basta il ricercare da una parte in che consista la fede protestante (la fiducia nel Salvatore) qualora si consideri in sè medesima secondo le viste de'protestanti; e dall'altra parte ciò che ella è nel sistema dei riformatori. Continuando la disamina or ora interrotta ne verremo ad un esito sicuro.

Rimettiamoci adunque a quel punto di vista de'protestanti ove si considera la carità come il germoglio ed il frutto della fede. Se tra l'una e l'altra esiste realmente questo rapporto, dunque l'amore è contenuto nella fede, chè altrimenti non potrebbe nascerne, dunque l'amore non che e una modificazione della fede, o, per meglio dire, la stessa fede sotto diverso aspetto, in modo che la fede più non si può separare dall'amore, e solo per questo la fede è vera fede; e noi potremmo anzi aggiungere, secondo questi principii, che l'amore è la fede nella sua essenza medesima, soltanto in un grado più elevato. *Nella sua essenza*, poichè la fede si manifesta nell'amore come la causa nell'effetto, come il principio nella conseguenza, come la radice nella pianta: *in un grado più elevato*, in una forma più perfetta, imperciocchè la fede non diventa carità se non dopo aver raggiunto un ulteriore sviluppo. Laonde la fede, mentre abbraccia Gesù Cristo e la remissione dei peccati in lui, è già insieme anche amore, sebbene per ora vogliamo concedere che non sia se non l'amore nella sua infanzia. Questo amore è dunque fuor di dubbio anche l'organo che ci tiene aderenti a Gesù Cristo colla fiducia, dunque la fede attiva non è che questa medesima fede istromentale in una forma più sviluppata e più robusta.

Parecchie altre vie ne conducono alla medesima verità, per le quali ci si farà anche noto il giusto rapporto fra la fede

e la carità. Osserviamo in primo luogo che all'idea della giustizia in Dio, concepita indipendentemente dalle sue altre perfezioni, corrisponde nell'uomo un sentimento di timore e di sbigottimento. Se però consideriamo l'Ente Supremo come il fonte dell' amore, della bontà, della misericordia, allora, senza dubbio, già si sono destati nell' animo nostro analoghi affetti, cioè un principio, un germe d' amore; dacchè l' amore solo concepisce Iddio come un padre buono, clemente e misericordioso, e s' abbandona nelle sue braccia: infatti così dice il Salvatore: *Chi mi ama verrà amato dal Padre mio, ed io pure l' amerò e gli manifesterò me stesso.* A parlare perciò esattamente, non è la fede, la *fiducia*, che esiste in primo luogo, ma al contrario questa virtù tien dietro alla carità, la quale poi alla sua volta, dopo aver generato la confidenza, fortificata da questo appoggio nato da sè medesima, s' appalesa più vigorosa ed efficace. Tal' è almeno la dottrina chiaramente insegnata dalla Sacra Scrittura (Ved. Epist. ad Rom. V, 5: VIII, 15, 16).

Passiamo al secondo modo di dimostrare il già detto. La fiducia nel Salvatore, perchè, per dirlo ancora una volta, a questa i protestanti applicano il nome di *fede*; questa fiducia, io dico, implica un movimento, uno slancio dell' anima verso il Salvatore. Infatti, se prendiamo confidenza in Gesù Cristo, egli è perchè Iddio, ravvivando tutto il nostro essere, ci spinge a far ritorno al Redentore, e fa sentire agli animi nostri dei profondi bisogni, i quali non ponno venire sbramati che nel crocifisso. Ora, che sono mai questi desiderii e questi sospiri, se non amore? Questi desiderii, che sembrano dilatare il nostro cuore, questi trasporti per Gesù Cristo, questa sì viva necessità di riunirsi, di riposare e di trovare salute in lui, non son altro, ripetiamolo, che la carità. Sotto questo aspetto l' amore rimane adunque ancora il fondamento e la necessaria condizione della confidenza; o, per dir meglio, l'essenza sua, posto che l'essere si riproduce in tutti i suoi effetti immediati (1).

(1) Jacob. Sadol. Cardinal. S. R. E. *ad Principes Ger. oratio*, opp. ed. Ver. MDCCXXXVIII, tom II, p. 359-60, dice egregiamente: « Illud praeterea docto homine indignum: quod, cum istam ipsam fidem, in qua una haeretis, a Spiritu Sancto nobis conceditis dari, non videtis eam in amore et charitate esse datam. Quid enim aliud Spiritus Sanctus est, quam amor? Quod etiam ut praetereatur, cum fidem esse fiduciam affirmatis, qua certo confidimus nostra nobis peccata a Deo per Christum fuisse ignota, spem, quamvis imprudentes, in hac fiducia inseritis: non enim sine spe potest esse fiducia. Quod si spem, profecto etiam amorem, sic enim confidimus nostra peccata nobis condonari, ut non modo id speremus, sed etiam amando optandoque expectamus, ut ita sit; quoniam omnis ratio spei et fiduciae, quacumque versetur in re, amore rei illius innixa est, quam nos esse adeptos aut adepturos confidimus. Ita in

Del resto si è potuto pervenire ad una diversa dottrina solo confondendo il modo onde ci viene annunciato il Vangelo coll' interno e vivo assenso che gli accordiamo. Senza dubbio il Salvatore, *colui* che cancella i peccati del mondo, dapprima si annunzia in maniera esteriore : *justitia extra nos;* ma riconosciuta e confessata questa giustizia *fuori di noi*, l' immagine divina si risveglia nell' animo nostre, conosciamo in allora d' esser creati per Dio e per unirci a lui, e ci sentiamo attratti verso di lui (amor nascente). Spezzate allora le catene del peccato, pieni di confidenza ci rivolgiamo a Gesù Cristo (ecco la speranza in lui): infine svincolando il nostro spirito totalmente dal mondo, non viviamo più che in Dio *(justitia intra nos, inhaerens, infusa).* Così l' assenso alle verità rivelate e specialmente alla remissione de' peccati per Cristo (la fede nel senso cattolico) senza contraddizione è la prima condizione che si ricerca nell' uomo ; *dessa è la base e la radice della giustificazione*, per modo che l' amore vien generato dalla fede : ma se all' opposto per fede intendiamo la speranza del perdono delle colpe *(fiducia)*, allora non possiamo più dire che l'amore le tenga dietro unicamente, e meno ancora che sola e divisa dall' amore valga da sè ad operare la giustificazione, non essendo la fiducia che un movimento dell' amore. Quindi è che noi non otteniamo già la remissione dei peccati prima di amare, sicchè l' amore abbia la sua radice nel sentimento di questo benefizio; ma allora ci vengono perdonati, quando già sperando amiamo ed amando speriamo. Il perdono delle colpe e la santificazione sono nella vita interiore due cose simultanee ; anzi, giusta la sapientissima espressione di S. Tommaso d' Aquino, l' infusione della grazia e la remissione delle offese sono tra loro identiche come lo sono la luce ed il dissipamento delle tenebre (1).

Ma a detta dell' Apologia e del Libro della Concordia nè la contrizione, nè l' amore, nè altra qualsiasi virtù, ma la sola fede

fide vera spes et charitas sic implicita est, ut nullum eorum ab aliis possit divelli ». Egregiamente dice sant' Ambrogio, *Exposit. Evangelic.* Luc. VIII: « Ex fide charitas, ex charitate spes et rursus in se sancto quodam circuitu refunduntur ». In effetto la *fiducia* è, secondo la definizione degli scolastici, *corroborata spes.* Bellarm. *de justif.*, l. 1, c. 13: « Quarta dispositio (ad justificationem) dilectio est. Statim enim ac incipit aliquis sperare ab alio beneficium, incipit etiam eundem diligere ut benefactorem, atque auctorem omnis boni, quod sperat... Porro dilectionem aliquam priorem esse remissione peccatorum, vel tempore, si sit dilectio imperfecta, vel certa natura, si sit perfecta, et ex toto corde, atque ad eam disponere, etc.

(1) *Prim. seq.*, q. CXIII, art. VI : « Idem est gratiae infusio et culpae remissio sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio ».

è quella che ci appropria i meriti di Cristo, e giustifica l'uomo (1). Ora, che deriva da cotesto asserto, che la fede, ossia la fiducia in Cristo, in quanto essa è giustificante, è radicalmente distinta dalla virtù in genere, ed in particolare dall'amore? Se tale dottrina possa dirsi in qualche maniera fondata, e se alla mente presenti un senso compiuto, si giudichi dal fin qui detto.

§ XVIII.

Esame delle ragioni desunte dalla pratica.

Facciamoci ora a ponderare il valore delle prove pratiche allegate dai protestanti per la loro teoria. Sono esse le seguenti:

I. Soltanto nella nostra dottrina, dicono gli avversarii, le *coscienze allarmate* rinvengono veraci e solide consolazioni. Se la fede, qual organo che solo ci unisce a Cristo Redentor nostro, è quella che già ci giustifica per sè medesima; quei cuori che verrebbero acerbamente angustiati pei loro peccati, potranno tuttavia godere d'una pace profonda e sicura: che se all'opposto si insegna la sola fede appalesantesi nella carità ottenere l'amicizia del Cielo, voi li gettate in preda alle angosce più crudeli, ed alla più straziante disperazione. Chi può infatti accertarsi d'un vero amore? Chi mai potrà dire che agli occhi del Signore i suoi pensieri, i suoi affetti, egli stesso in una parola sia santo?

II. Continuano i protestanti: Nella dottrina che solamente alla fede istrumentale attribuisce la nostra giustificazione, la salute poggia unicamente sulla misericordia divina, e tutta la gloria ne ridonda al Redentore. Ma volete voi che la fede non giustifichi che per l'amore? da quell'istante, la gloria, solo dovuta a Dio, viene divisa tra Dio e l'uomo, ossia, per dir meglio, senza riserva vien rapita a Dio, perchè allora sarebbe l'opera nostra che si guadagnerebbe le compiacenze divine. Solo nei nostri principii si riconosce con vera gratitudine tutto l'immenso pregio della redenzione (2).

(1) *Solid. Declar.*, III, de fid. justif., § 23, p. 659: « Neque contritio, *neque dilectio, neque ulla alia* virtus est illud instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum apprehendere et accipere possumus ».

(2) *Apolog.*, IV, de dilect. et implet. leg., § 48, p. 90: « De magna re disputamus, de honore Christi et unde petant bonae mentes certam et firmam consolationem ». Calvin. *Instit.*, l. III, c. 13, § 1, p. 273: « Atque omnino quidem duo hic spectanda sunt, nempe ut Domino illibata constet et veluti sarta tecta sua gloria, conscientiis vero nostris coram ipsius

III. Dalle suaccennate cose, prosieguono ancora i protestanti, si vede sopra qual solida base noi collochiamo la virtù. E per fermo la nostra dottrina è il solido fondamento dell'umiltà, siccome quella che tutto riferisce a Dio, e nulla dà all'uomo, nulla dal male in fuori (1).

Esaminiamo ora l' interno valore della prima ragione. Se spetta alla Chiesa il consolare le anime oppresse dal dolore, e gravemente angustiate dai proprii trascorsi, ella non deve però porger loro fallaci consolazioni. E che questo accada presso dei protestanti ce ne deve già incutere timore la distinzione fatta da loro tra la fede istrumentale e la fede attiva per l' amore: ne valga a prova un dialogo fra Lutero ed un' anima afflitta.

« Tu dici, io non ho mai operato nulla di bene, o a ciò mi sento debole e fiacco. — Davvero ti sarà sempre impossibile l' acquistarti colle opere tue un simile tesoro ; ma ascolta la buona e felice novella che ti annuncia lo Spirito Santo per bocca del profeta : *Gioisci, o sterile, gioisci o tu che non hai figli* (ossia che non operi per la carità). Iddio non ti dice egli forse con ciò: perchè ti vai affliggendo e rattristando tu che non hai luogo d'abbandonarti al dolore? — Ma io son sola, sterile, non genero figli. — Non importa che tu edifichi o no sulla giustizia della

judicio placida quies ac serena tranquillitas ». — *De necessitate reformandae accles. opusc.*, p. 429 : « Neque inter opera et Christum dimidiat, sed in solidum Christo adscribit (Paulus), quod coram Deo justi censemur. Duo hic in quaestionem veniunt : utrum inter nos et Deum dividenda sit salutis nostrae gloria , etc. » Vedi anche Chemnitz , *Exam. Concil. Trid.* P. I, p. 296, et passim.

(1) Luth. *Adv. Erasm. Roterod.*, Opp., tom. III, p. 176. b : « Duae res exigunt talia praedicari. Prima est humilitatio nostrae superbiae et cognitio gratiae Dei, altera ipsa fides christiana. Primum, Deus certo promisit humiliatis, id est, deploratis et desperatis, gratiam suam. Humiliari vero penitus non potest homo, donec sciat, prorsus extra suas vires, consilia, studia, voluntatem, opera , omnino ex alterius arbitrio, consilia, voluntate, opero suam pendere salutem, nempe Dei solius. Siquidem, quamdiu persuasus fuerit, sese vel tantulum posse pro salute sua, manet in fiducia sui, nec de se penitus desperat, ideo non humiliatur coram Deo, sed locum, tempus, opus aliquod sibi praesumit, vel sperat, vel optat saltem, quo tandem perveniat ad salutem. Qui vero nihil dubitat, totum in voluntate Dei pendere, is prorsus de se desperat, nihil eligit, sed expectat operantem Deum, is proximus est gratiae, ut salvus fiat. Itaque propter electos ista vulgantur ut isto modo humiliati et in nihilum redacti, salvi fiant ; caeteri resistunt humiliationi huic, imo damnant doceri hanc desperationem sui, aliquid vel modiculum sibi relinqui volunt, quod possint, hi occulte manent superbi et gratiae Dei adversarii. Haec est, inquam, una ratio, ut pii promissionem gratiae humilitati cognoscant, invocent et accipiant ». — Calvin. *Instit.*, l. III, c. 12, § 6, p. 272 : « Hactenus perniciosam hypocrisin docuerunt, qui haec duo simul junxere, humiliter sentiendum et justitiam nostram aliquo loco habendam ».

legge, che tu siccome Agar (1) non figli; la tua giustizia è assai più nobile ed elevata, cioè Gesù Cristo; egli ben saprà francarti dal terrore e dalla maledizione della legge; egli per te fece sè stesso maledizione, affine di liberarti dalla maledizione della legge (2) ».

Quale falsa e pericolosissima applicazione della Bibbia (Gal. IV, 27)! Non è forse questo un sostituire una parte della fede ad un'altra pur necessaria? voler disgiungere la fede istromentale dalla fede operosa non solo per supplire all' imperfezione di questa con quella, ma altresì per porla assolutamente in di lei luogo? Ben lungi dal rinvenire consolazioni in questa dottrina, noi non vi scorgiamo, nè vi si può scorgere, che una falsa sicurezza ed un mortifero assopimento. Come! la fede viva, questo dono celeste, questa virtù che giustifica per mezzo dell' amore, è dessa inetta ad elevarsi al disopra di una virtù puramente legale! E poi quali manifeste contraddizioni! Più sopra Lutero chiamava la fede la retta volontà, e qui non iscopriamo che una fede senza volontà; più sopra si presentava la fede come un principio perennemente attivo, qui ci si offre come la stessa inerzia; ivi l' ammiravamo come una virtù sempre viva ed efficace, che prima di chiedere qual bene e come siavi ad oprarsi, già l' ha compiuto; qui essa non fa che sospirare e gemere senza mai progredire d' un passo; e dovrassi questa chiamar vera fede?

Invano vorrebbesi negarlo: se la distinzione dei riformatori fra fede attiva ed istromentale significa da una parte che la fede giustifica, non però in quanto è attiva, significa egualmente dall' altra ch' essa giustifica anche quando è senza attività. Che se si vorranno rileggere alcuni dei già citati passi di Lutero (§ 16), ora forse se ne avrà la perfetta intelligenza. E innanzi tratto si rifletta alle seguenti parole: « Allorchè l' uomo conosce di avere a credere in Gesù Cristo, e che la fede non può essergli d' alcun vantaggio e soccorso, se l' amore non si congiunge a questa medesima fede per darle forza e virtù di giustificare;

(1) V. *Gal.*, 4, 27.

(2) Luter., *Ausleg des Brief... (Commentari sulla lettera ai Galati)*, luogo citato, p. 258. È cosa evidente che in questo dialogo, non trattasi già d' un'anima afflitta, perchè non può eseguire quel bene che vuole, perchè la sua posizione non le permette di mostrare l' amore che porta al suo prossimo colle sue opere. Nel qual caso le avrebbe Lutero date altre consolazioni, e specialmente non avrebbe citato l' esempio di Agar. Bastava rispondere a quest' anima: *Voi possedete l' amore; tanto basta, l' amore è il compimento della legge.* Ma questo è ciò appunto che Lutero nè voleva nè poteva dire.

quando l'uomo conosce tal cosa, deve necessariamente cadere dalla fede nella disperazione, e così parlare con sè stesso: *Se la fede non giustifica senza la carità, essa diventa inutile e vana; sola la carità giustifica.* Imperocchè se la fede non racchiude la carità, la quale le conferisca la debita forma, ossia la qualità e proprietà di rendere giusto, allora la fede è nulla, e se la fede è nulla come può essa giustificare? » Ma in ispecial modo si ponga mente alla di lui descrizione delle ricchezze largite al cristiano nel battesimo; e si farà manifesto come in tutti questi passi ci si offrono altrettanti documenti che confermano l'opinione da noi emessa nell'assegnare il senso pratico della distinzione per noi combattuta. Evidentemente, secondo Lutero, la fede attiva non può esistere senza quella che abbraccia Gesù Cristo mercè la fiducia; ma questa può indipendentemente da quella sussistere; che anzi perderebbe tutto il pregio ed il valore quando ne fosse accompagnata. Questo al certo non era il sentimento dell'Apostolo: egli ci consola in ben altra maniera (Com. Rom. V, 1-6, VIII, 1-16; Gal. V, 6-22). Noi esclameremo nello Spirito Santo: Padre! amoroso Padre! Ma i frutti dello Spirito Santo sono l'amore, la gioia, la pace, la pazienza, la carità, la bontà, la longanimità, la mansuetudine, la fedeltà, la modestia e la castità. Siccome senza le altre virtù, così anche in difetto di carità non dassi alcuna pace e sicurezza pel fedele, nè letizia nello Spirito Santo; come lo prova quell'istessa anima cui Lutero porgeva consolazioni. Poichè ella non possedeva una fede docile, umile ed affettuosa, perciò non potè gustare la pace e la gioia dell'animo, nè mai così avrà potuto assaporarla, se forse non si abbandonò ad una colpevole leggerezza o non s'intorpidì nelle ignominie della carne. Riguardo alle consolazioni offerte dal dogma cattolico al cristiano ne parleremo più sotto.

Si passi ora ad esaminare la seconda ragione posta in campo colla massima fiducia dai protestanti, ed a loro giudizio la più fatale al cattolicismo, e tanto conforme allo spirito del Cristianesimo, che il di lei contrario merita il nome di empietà. Per le differenti Chiese sarebbe un'emulazione degnissima d'encomio, quella di glorificare a gara e con discernimento quel solo ch'essi onorano, come unica fonte di salvezza. E ci sia pure per questo suprema regola nelle nostre contese: Nulla è indegno dell'Altissimo, se torna a sua gloria. Ma facciamoci ora a ben comprendere le allegazioni dei riformatori. Dicon essi: Il dogma cattolico, giusta il quale il solo uomo amante di Dio è da lui riamato, abbassa la divina bontà al livello dell'umana; chè amare chi ci ama, non è un fenomeno straordinario neppu-

re qui sulla terra. Se adunque noi diventiamo amici di Dio, solo in quanto la virtù di Cristo cancella i nostri peccati, e rinnova il nostro essere morale, e ci rende realmente degni della figliuolanza divina, da questo punto si ridurrebbero a nulla i meriti del supremo Mediatore la virtù e il prezzo del suo patire vengono indegnamente avviliti. All' opposto, ove la redenzione si dipinga tanto possente da dischiuderci le porte del cielo, prima d' essere mondi d' ogni peccato, prima ch' Egli e noi ci diamo insieme la pena d'astergercene, allora, sì allora soltanto appaiono in tutto il loro splendore i meriti di Gesù Cristo, e la sua potenza presso l' Eterno Padre (1). Nella guisa che una qualificata persona, vieppiù mostrerebbe affettuosi sensi ad un amico, quanto maggiori riguardi ella usasse ai forastieri da esso lui presentatile anche in sordido abito di viaggio; similmente nella questione della giustificazione opinano i riformatori. Sarà questo però una questione di vana etichetta e di pura cerimonia? Non trattasi tutto all' opposto d' un ornamento interiore, della veste nuziale, senza la quale non si può essere ricevuti al convito, come dichiarò colui che all' attributo della misericordia, pur quello unisce d' essere e santo e giusto? D' altronde questa qualificata persona non pretenderebbe forse negli stranieri che vengono a lei introdotti, altrettanto di divozione verso sè stessa, come ne ha quell' amico che li conduce? Del resto ora che sappiamo in qual guisa le diverse comunioni cristiane credono dover celebrare la gloria del Salvatore, non può più rimanere incerto al nostro buon senso quale di esse l' esalti più degnamente. Passiamo adunque ad indagare quali equivoci abbiano occasionato le accuse mosse al dogma della Chiesa cattolica.

Forse nessuno dei rimproveri fatti alla dottrina cattolica la tocca meno nel vero, di quello che ci rinfaccia considerarsi da noi la giustificazione, parte come opera di Cristo, parte come opera dell' uomo; sicchè la gloria della conversione si divida tra il Salvatore ed il suo seguace. I cattolici non riconoscono per fede giustificante che quella vivificata dall' amore: ecco il fondamento dell' obbiezione! Ma se la Chiesa insegnasse che la carità nasce nell' uomo indipendentemente dal Redentore, che essa lo rinnovella, lo purifica, e lo

(1) Chemnit., *Exam. Conc. Trid.*, P. I, p. 265: « Videt enim pius lector, remissionem peccatorum, adoptionem, ipsam denique salutem et vitam aeternam adimi et detrahi satisfactioni et obedientiae Christi, et transferri in nostras virtutes, Christo vero mediatori *hoc tantum* relinquitur, quod propter ipsius meritum accipiamus charitatem... Exinanita est fides, et abolita promissio; si haereditas ex lege, cujus summa est charitas! »

rende accetto a Dio per virtù dell' uomo medesimo, oppure se non facesse intervenire il Salvatore che a fine di perfezionare l' imperfetta nostra giustizia, allora tale obbiezione sarebbe fondata ; mentre però all' opposto essa contempla in Gesù Cristo la sorgente di ogni bene, e fa di tutta la vita interiore un' emanazione dello Spirito Santo, come potrà qui mai farsi parola d'una partizione di gloria nè d' ingratitudine verso il Redentore ? È pur certo che la Chiesa esorta i suoi figli ad appropriarsi tutta la virtù loro offerta in Gesù Cristo ; è pur certo ch' ella insegna che, ad ottenere l' amicizia di Dio, bisogna essere tutto trasformato, vivificato in Gesù Cristo ; ma il voler trovare in questa dottrina una divisione di gloria, è pretendere che l' uomo, al punto di morir di fame, divida l' onore di esser salvato colla mano che gli porse gli alimenti, solo perchè quest' infelice deve egli stesso far uso del portogli cibo, e appropriarselo col consumarlo. Non perirebbe egli infallantemente, quando si accontentasse soltanto di gettare sul suo benefattore uno sguardo di fiducia ? Tale è veramente la condotta del protestante riguardo a Cristo ; ma invano si va lusingando di render così gloria a Dio : s' ei non si sveglia dal suo assopimento, perirà nel peccato, come perirebbe il famelico non istendendo la mano, sebbene credesse di rendere così gloria al suo Salvatore. Egli è come colui che esclama Signore ! Signore ! (siate il solo lodato), ma intanto non adempie la volontà del Padre celeste.

Ma come mai furono i riformatori condotti a questo novello errore ? ciò avvenne per aver essi confuso l'obbietto ed il soggetto, i meriti di Cristo considerati in sè stessi, e l'applicazione che ne vien fatta ai fedeli (1) (Vedasi il § 11 verso il fine). E

(1) Il Concilio Tridentino distingue cinque cause della giustificazione, distinzione di cui Sarpi avrebbe dovuto approfondire il senso, avanti di scagliarvisi contro: « Hujus justificationis causae sunt *finalis* quidem gloria Dei et Christi, ac vita aeterna : *efficiens* vero misericors Deus, qui gratuito abluit, *meritoria* autem, dilectissimus unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus, qui cum essemus, inimici, propter nimiam charitatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Padri satisfecit. *Instrumentalis* item, sacramentum baptismi... demum unica *formalis* causa est justitia Dei; non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit : qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes. . . . » Sess. VI, c. VIII. Ora la causa formale è quella che ferisce i protestanti. Nel sapiente linguaggio del Medio Evo, la causa formale è l' oggetto che dà l' *esse in aliquo*; che dà l' *attualità :* qui dunque essa è ciò per cui la giustizia si informa, si realizza, e diviene nell' uomo un principio vivificante. Ma la giustizia poi diventa formata, ed in noi vivente, secondo il Concilio di Trento, coll' infusione della giustizia divina, che rettifica la nostra volontà. Da prima il medesimo Concilio aveva dichiarato, trattando della causa finale, dell' efficiente e della meritoria, che il perdono dei peccati ha sua radi-

d'altra parte essi riguardarono la carità, che è pure un dono celeste, e frutto della fiducia, sebbene già anche anteriormente congiunta ad essa, come il prodotto delle forze naturali; ed in tal guisa s'immaginarono che secondo i cattolici, i peccati vengano

ce e nella misericordia divina e nei meriti del Salvatore; e che Dio medesimo nei nostri cuori imprime la sua volontà: *Nos justos facit* (Deus). Ora i protestanti obbliarono queste parole, immaginandosi che nella dottrina cattolica solo la retta volontà ottiene il favore del Cielo. Lutero dice (*Ausleg. des Br. a. d. Gal.*, al luogo citato, p. 70): La fede istrumentale, la fede siccome organo, è la causa formale della giustificazione: dottrina vera nel suo sistema, imperocchè, secondo lui, l'uomo è giustificato dall'istante che possiede la fede; ossia da quando egli conosce Gesù Cristo, la giustizia fuori di noi. Ma soddisfa poi tal dottrina all'idea biblica e razionale d'appropriazione vivente? Ecco quanto negano i cattolici, e sostengono invece che anche rigorosamente conservando questa idea, non tolgono la gloria a Gesù Cristo, nè tampoco diminuiscono il beneficio della redenzione. Calvino, *Antidot. in Concil. Trident. opusc.*, p. 704, si esprime con molta franchezza: « Porro quam frivola sit et nugatoria caussarum partitio... supersede dicere ». Ma Calvino aveva tutte le ragioni di non voler troppo rischiarare le questioni colle opportune distinzioni; a questa idea era legata l'esistenza del protestantismo.

Chemnitz. *Exam.*, P. 1, p. 266: fa il seguente rilievo: « Sed Andradius hanc Christi mediatoris justitiam fide nobis imputatam blasphemat esse commentitiam, adumbratam et fictitiam. Nullum autem habent aliud argumentum: nisi (!) quod opponunt absurditatem ex Physica et Ethica: absurdum scilicet esse (sicut Osius inquit) dicere alicujus rei formam esse, quae ipsi rei non insit, ut si dicam, parietem esse album albedine quae vesti meae inhaereat, non parieti: vel Ciceronem esse fortem fortitudine, quae non ipsi, sed Achillis animo inhaereat. Quid vero haec argumenta aliud ostendunt, quam Pontificios in doctrina justificationis, relicta evangelii luce, quaerere sententiam, quae conformis et consentanea sit philosophicis opinionibus, aut certe legalibus sententiis de justitia? Evangelium vero pronuntiat esse sapientiam in mysterio absconditam, quam nemo principum hujus saeculi cognovit. Ideo enim habeamus sententiae nostrae in scriptura certa et firma fundamenta (?); non est curandum; etiamsi incurrat in absurditatem philosophicam ». Sì, l'abbiamo intesa: nel sistema protestante non si può filosoficamente concepire l'appropriazione dei meriti di Cristo. Infatti in questo sistema l'obbedienza appropriata all'uomo punto non gli appartiene, nè è sua intima proprietà, il che in *filosofia è un vero assurdo*. Ed ecco la cagione per cui non si concepisce la fede protestante; ella dovrebbe egualmente applicarci i meriti di Gesù Cristo, senza però appropriarceli. E su tale confusione di idee è fondata la seguente obbiezione: « Sed hoc dicunt esse totum meritum Christi, quod propter illud misericordia Dei infundat nobis novam qualitatem justitiae inaerentis, quae est charitas, ut illa justificemur: hoc est, ut non propter Christi obedientiam, sed propter nostram charitatem absolvamur coram judicio Dei, adoptemur in filios... » Chemnitz, l. I. p. 263. Ove ancora vedesi chiaro che il divino e l'umano, l'oggetto e il subbietto vengono insieme confusi. Allorchè Chemnitz aggiunge: « Ut ita misericordia Dei *tantum* sit causa efficiens, et obedientia Christi *tantum* sit meritoria causa », non si può che rimanere colpiti da maraviglia; imperocchè la misericordia divina e i meriti del Salvatore, considerati in sè stessi, ponno forse essere altra cosa? Che pretende adunque Chemnitz? Egli vuole che l'obbedienza di Cristo sia la causa formale della giustificazione, vale a dire, vuole che ella ci diventi propria, senza che però noi pure diveniamo obbedienti. Insomma l'autore vuole che per far rifulgere i meriti di Cristo nell'intrinseco loro splendore, bisogni

rimessi all'uomo in virtù de' proprii suoi meriti. Ed anche qui senza dubbio le erronee interpretazioni delle Lettere sante ebbero ad esercitare una funestissima influenza. Difatti nelle Scritture Iddio viene rappresentato siccome amante dell'uomo prima che l'uomo ami Iddio (I. Joan. IV, 10 e seg.), cioè Dio amante dell'uomo senza l'amore dell'uomo; mentre invece la Chiesa insegna che Iddio non ama se non chi ama lui. Stante una tale dottrina, sembrò loro che noi rifiutassimo la grazia puramente gratuita; e che col nostro amore ritenessimo di meritare l'amicizia divina. Ma in risposta a questa difficoltà, i cattolici recano un copioso numero di passi i quali paiono in contraddizione coll'or ora citato, perchè affermano espressamente che Dio ama solo coloro che lo amano. Quindi così distinguono i cattolici: Secondo l'oracolo di s. Giovanni, l'amore di Dio abbraccia tutte le creature (τὸν κόσμον) e in esso ci si rivela il mistero, che nel suo Figlio Iddio offre a tutti il perdono; ma perchè l'amore infinito si realizzi in ciascun uomo, fa d'uopo che l'uomo entri egli stesso in quest'amore eterno, rivelato da Dio nel Salvatore, e che lo riceva nel suo cuore e nella sua volontà; ossia, che l'amore divenga reciproco (Ioan. XIV, 21, 23). Quindi nella sacra Scrittura occorrono due sorta di espressioni, alle quali compete egualmente la verità. Ora sul punto della giustificazione, dove trattasi *dell'atto pel quale l'uomo entra in amicizia con Dio*, la Chiesa si riporta necessariamente all'ultimo genere di tali espressioni.

dire ch' essi rimettono i nostri peccati, non solo quando noi stessi gli abbandoniamo, ma ancora allorchè li continuiamo null'altro avendo che la fede.

Il summentovato autore dice poi alle pagine 263 e 264: « Negasi dai cattolici il perdono dei peccati pei meriti del Salvatore; imperocchè questo medesimo perdono per essi è ad una volta la distruzione dei peccati e l'infusione dell'amor divino ». Ma ecco la dottrina cattolica. Abbracciata la divina misericordia in Gesù Cristo, la fede produce in conseguenza l'amor divino, e perciò solo distrugge l'affetto alla colpa. Ora questo sarà negare il perdono dei peccati in Gesù Cristo? Calvino poi rimprovera alla Chiesa di far consistere la giustificazione, parte nella remissione dei peccati, parte nella rigenerazione spirituale. *Antidot. in Concil. Tridentin. opuscul.*, p. 704: « Sed quid facis istis bestiis (ai cattolici)?.... Nam justitiae partem operibus hinc constare colligunt, quod nemo absque spiritu regenerationis per Christum Deo concilietur », e più alto: « ac si *partim* remissione, *partim* spirituali regeneratione justi essemus ». Ma siccome al credere del riformatore, la fede giustifica, indipendentemente da ogni mutamento di vita, ei deve per essere conseguente a sè medesimo sostenere che noi veniamo giustificati pel solo perdono dei peccati. Che se i cattolici invece collegano la giustizia colla rigenerazione, non cessa però d'esser vero, consistere la giustificazione in parte nel perdono delle colpe, ed in parte nella ristaurazione dell'uomo; chè la fede crea necessariamente un cuore, un'anima ed una vita novella. Così nel giusto la fede e la nuova vita formano un'indivisibile unità (*fides formata*), come lo sono in Dio il perdono dei peccati e la santificazione.

Toccando finalmente la terza prova, consideriamo la dottrina protestante ne' suoi rapporti coll' umiltà. Senza dubbio la prima virtù inerente alla fede descritta da s. Paolo è l' umiltà, l'assoluta sommissione a Dio per Gesù Cristo, l' annegazione di sè medesimo, e l'assoluta convinzione di non poter piacere a Dio, se non in Cristo; nè vorremo impugnare che i riformatori, in delinire la fede, non sieno stati condotti da questa verità. Ma siccome essi immaginarono che la fede giustifica senza le virtù, le quali necessariamente dovrebbero accompagnarla, cioè senza l'amore, senza la rinuncia a' proprii meriti, senza l'annegazione, inventarono il mezzo di dispensarsi dall' umiltà coll' umiltà medesima, e per mostrarsi veramente umili, aggiungono che non è punto l'umiltà nella fede che renda l'uomo accettevole a Dio. Ignorare sè stessa, nascondersi a' proprii occhi, sappiamo essere il carattere di questa madre d'ogni virtù; ma qual uomo, veramente umile, pretese mai che l' umiltà non sia tale da renderci accetti al Signore? Che se senza la fede nei meriti del Redentore, riconoscendo sinceramente i quali noi ci sentiamo obbligati a ricercare al di fuori di noi in Lui solo la nostra salvezza e a rinunciare assolutamente ad ogni idea di merito nostro (1) come indipendente dalla grazia divina, esistesse un mezzo capace di generare una vera, intima e durevole umiltà nei nostri cuori, allora noi non avremmo nemmeno più bisogno dei meriti del Redentore: tanto è vero tutto dipendere dall'umiltà, dall'umiltà come quella che deve precedere ogni altro movimento dello Spirito Santo, come quella che negativa in sè medesima, prepara il cuore ad ogni atto, ad ogni virtù positiva. Eppure, secondo i riformatori, questa non può renderci giusti davanti a Dio, perchè non può farlo virtù veruna; e così vogliono essi far nascere la vera umiltà dalla persuasione che non essa, ma solo la fede può farci trovar grazia innanzi a Dio. Evidentemente qui ancora i novelli profeti vennero ingannati da sentimenti vaghi e confusi, sebbene d'altronde lodevoli. Ciò che l'umiltà, per sè negativa, possiede di operante e di positivo, essi non lo scòrsero giammai; ed assai meno ancora compresero, altra cosa essere l' insegnare che l'uomo può divenire intimamente giusto, altra cosa il riguardarsi personalmente come tale. Quest'ultimo sentimento sarebbe l'estiuzione, la morte di ogni vita spirituale; laddove il primo ne forma l'unica ed indispensabile condizione.

Veramente mirabili sono poi le contraddizioni nelle quali siffatte teorie inviluppano i protestanti. La vera umiltà, dicon

(1) « I nostri meriti sono anch' essi tuo dono, o Signore », diciamo noi con sant' Agostino. B.

essi, ivi solo si troverà pretta c sincera dove si riterrà per fermo ch' essa non sia punto necessaria alla giustificazione; ed al tempo istesso insegnano pur anco che il cristiano non abbisogna di lei, come neppure di qualsiasi altro virtuoso sentimento, per arrivare all' amicizia di Dio; perchè, come le altre virtù, così essa pure nell'uomo è sempre corrotta ed appannata dall'orgoglio e dall'amor proprio; e che se pertanto si volesse ella considerare come necessaria alla giustificazione, nessuno potrebbe giammai diventar giusto innanzi a Dio. Così adunque i riformatori avvisano di non poter produrre la vera umiltà, se non additandola come un nome vuoto di senso, e per darle poi una solida base, ne impugnano anche la possibilità, od almeno la reale esistenza. Ora dunque, o, come vuole la dottrina protestante, non esiste vera umiltà, e la dottrina protestante non può allora generarla, perchè altrimenti la stessa dottrina protestante sarebbe falsa; od esiste una vera umiltà, e la dottrina protestante è ancora falsa siccome quella che pretende il contrario.

Ecco un' uguale contraddizione, o piuttosto la medesima riprodotta sott' altra forma. Alla lettura dei riformatori non si può andare immuni da questo pensiero, che nell'opinione dei nuovi dottori la virtù, la giustizia e la morale perfezione, siano una cosa estremamente perigliosa; e che dal momento in cui il principio della santità, ha investito il credente, vi disviluppi il germe della sua distruzione. L'uomo santificato, essi ci dicono, cade necessariamente nell'orgoglio, sul punto di uguagliarsi a Dio, e perfino contendergli la suprema maestà. Bisogna adunque, per maggior sicurezza, che il cristiano conservi sempre il male nel suo cuore; questo stato è per noi ancora il migliore: il bene è incompatibile coll'umiltà, ed anche di mezzo ai vizii ella produce i suoi frutti più belli (e qui non si vide che il peccato è in perfetta opposizione colla vera umiltà, e l' esclude affatto dal cuore).

Il passo seguente improntato d'una ammirabile schiettezza, è appunto la più genuina espressione di que' sentimenti che qui sopra abbiamo attribuito ai maestri della riforma. « Una sera, durante la cena, il dottore Giona disse a Martino Lutero aver egli nello stesso giorno, nelle sue lezioni, commentate le parole di san Paolo (II. ad Timoth. 4): *Reposita est mihi corona justitiae*; dappoi egli aggiunse: Con quale magnificenza di espressioni parla s. Paolo della sua morte! Per me non posso crederlo (1). Al che Lutero rispose: Io sono persuaso che lo stesso apostolo

(1) Quanto il dottor Giona afferma di non poter credere, si è che *a lui ancora sia riservata la corona di giustizia.*

non vi credesse con tanta certezza con quanta ne ha parlato. In verità, io pure non posso crederlo colla medesima energia colla quale ne predico, ne parlo e ne scrivo, e con quanta ne pensano gli altri che io lo creda. E realmente *ben non istarebbe all'uomo che egli facesse quanto Iddio gli comanda; chè allora la sua divinità ne avrebbe a soffrire; diverrebbe bugiarda e cesserebbe d'esser veridica*. In tal guisa verrebbe contraddetto quanto scrive s. Paolo ai Romani: *Iddio ci ha tutti racchiusi nel peccato affinchè tutti ottengano misericordia* (1) ».

§ XIX.

Breve esposizione delle contrarietà nelle dottrine della fede.

Ecco ora, in poche parole, i punti intorno ai quali si accordano o contraddiconsi le differenti confessioni cristiane sull'articolo della fede:

I. Se per fede intendesi l'obbietto di nostra credenza, ossia, l'edifizio fondato da Gesù Cristo a differenza della legge mosaica ed in opposizione a qualunque religione puramente umana, il cattolico asserisce senza riserva: *solo per mezzo della fede noi possiamo ottenere il favore di Dio*; imperocchè non v'ha che il nome adorabile di Gesù Cristo, in cui noi possiamo arrivare a salute; e questo nome divino ci è dato *unicamente* dalla misericordia divina, e perciò senza merito alcuno nè dell'umanità in genere, nè di qualsivoglia uomo in particolare. In questo punto noi non discordiamo adunque dai protestanti.

II. Ma in qual guisa la fede obbiettiva passa nel suo soggetto? Come viene applicato all'uomo il rimedio offertoci da Gesù Cristo? Qui hanno principio le contrarietà. Nulladimeno tutte le Chiese insegnano concordi che per diventare figlio di Dio deve l'uomo unirsi a Gesù Cristo e seco lui strignere una spiritual società. Ma il cattolico soggiunge: non potere in alcun modo la fede al cospetto di Dio giustificare, se cotesta non è che un'adesione della mente, una semplice unione di fantasia o di sentimento, se tal commercio non consiste che in una fede puramente speculativa, in una semplice professione di verità cristiane; vale a dire, se l'uomo non aderisce al un tempo al Salvatore e per la volontà e per le opere, cioè per la carità e l'altre virtù, come frutti veraci di questa medesima fede. Che se all'opposto colla parola fede intendiamo quel divin sentimento che ci fa nuove creature, quello spirito superiore che ristaura e vivifica tutto il

(1) Luther, *Tischreden (discorsi alla mensa)*, Jena, 1603, p. 166.

nostro essere (*fides formata*), in questo senso anche secondo il sistema cattolico la sola fede ci rende figli di Dio; chè in allora essa racchiude per tutti gli altri requisiti (1). Si avverte però che nella dottrina cattolica, la carità è la forma primaria ed essenziale della fede giustificante ; e tanto è lontano che l'amore nasca dopo la giustificazione, che anzi fa d'uopo che la fede sia animata dall'amore affinchè possieda la forza di giustificare. È la fede nell'amore, e l'amore nella fede che giustifica ; formando queste due virtù sotto questo aspetto un'unità indivisibile (2). La fede giustificante non è soltanto una virtù negativa, ma è altresì positiva ; non è soltanto la speranza nella remissione delle colpe, pei meriti di Cristo, ma anche la volontà santa è in sè medesima accettevole a Dio. Certamente la carità è anche agli occhi del cattolico il germoglio della fede, ma la fede non giustifica se non dopo aver portato questo frutto ; certamente anche per il cattolico è la fede un principio di vita, ma non si ottiene l'amicizia di Dio se non dopo aver già sviluppato la propria forza vivificatrice (3).

(1) Nei primi tempi della riforma, spesse volte la proposizione *la sola fede giustifica*, significava ancora che i sacramenti non sono necessarii. Per questo appunto i cattolici in parecchie conferenze insistettero sul punto, essere i sacramenti il primo ed indispensabile mezzo della giustificazione. In questo capo noi non parliamo degli organi esteriori della grazia, ma solamente delle sante disposizioni del cuore e del loro manifestarsi.

(2) Sull'attual argomento il cardinale Sadoleto, vescovo di Carpentras, nella sua *Lettera ai Ginevrini* si esprime egregiamente. Egli scrive (Epp. l. XVII. n. 25 opp. ed. Veron., 1738. tom. II, p. 176). « Assequimur bonum hoc nostrae perpetuae universaeque salutis, fide in Deum sola et in Jesum Christum. Cum dico fide sola, non ita intelligo, quemadmodum isti novarum rerum repertores intelligunt, *ut seclusa charitate et caeteris cristianae mentis officiis*, solam in Deum credulitatem et fiduciam illam qua persuasus sum in Christi cruce et sanguine mea mihi delicta omnia esse ignota : est hoc quidem etiam nobis necessarium, primus hic nobis patet ad Deum introitus : sed is tamen non est satis. Mentem enim praeterea afferamus oportet pietatis plenam erga summum Deum, cupidamque efficiendi quaecunque illi grata sint : in quo praecipue virtus Spiritus Sancti inest. Quae mens, etiamsi interdum ad exteriora opera non progreditur, ipsa tamen ex sese ad bene operandum jam intus parata est, promptumque gerit studium, ut Deo in cunctis rebus obsequatur : qui verus divinae justitiae in nobis est habitus ». E dopo avere citati molti passi scritturali, Sadoleto prosiegue : « Certe fides, quae in Deum nostra per Jesum Christum est, non solum ut confidamus in Christo, sed bene in illo operantes, operarive instituentes, ut confidamus, imperat nobis ac praescribit. Est enim amplum ac plenum vocabulum fides, nec solum in se credulitatem et fiduciam continet : sed spem etiam et studium obediendi Deo, et illam, quae in Christo maxime perspicua nobis facta est, principem et dominam Christianarum omnium virtutum charitatem ».

(3) Sadoleti, Epp., l. XII, n. 2. Gaspari Contareno Cardinali, Opp. edit., Veron., tom. II, p. 45 : « De justificatione et justitia, placet mihi vehementer tuarum rationum contextus et distinctio ex Aristotele sumpta.

III. Facciamoci ora ad ascoltare i protestanti. Considerando la fede nel suo soggetto, così ragionano: non solo essa è l'assenso alle verità cristiane (1), ma ben anco essa abbraccia la certezza della divina grazia per Gesù Cristo, e la fiducia che pe' di lui meriti ci sono rimessi i peccati. E questa sola fiducia, essi continuano, da sè sola ed in astratto riconcilia l'uomo col suo autore, e lo giustifica avanti a Dio. Per verità il sentimento dell'amicizia divina deve avere per suo seguito la carità e le buone opere; ma siccome queste opere colla loro presenza in nulla contribuiscono alla giustificazione, così ancora la loro mancanza nulla toglie all'uomo giustificato. Laonde la carità non viene qui considerata come la sostanzial forma della fede; l'uomo vien tosto giustificato, quando nutra confidenza nel Salvatore, e il semo della gloria celeste già è deposto nel suo cuore, sebbene per diverse cagioni, come ad esempio per infingardaggine della volontà, non produca alcun frutto. I protestanti adunque, coll'attribuire alla sola fede la virtù di giustificare, escludono le buone opere fatte antecedentemente, o dopo la conversione, come pure ogni santa disposizione del cuore. Si rimarchi di passaggio, che

Sequitur enim certe charitas cursum illum antecedentem, quo ad justitiam pervenitur: non tamen sequitur eadem charitas (meo quidem animo opinioneque) justitiam, *sed eam ipsa constituit:* vel potius charitas ipsa est justitia. Habet enim formae vim charitas: forma autem est id quod ipsa res. Cum ergo acceditur praeeunte illa praeparatione ad justitiam acceditur una et ad charitatem: ad quam cum est perventum, tum justitia per ipsam charitatem constituitur. Justitiam voco, non vulgari, neque Aristotelico nomine, sed christiano more ac modo, eam quae omnes virtutes complexa continet: neque id humanis viribus, sed instinctu influxuque divino, etc. »

(1) Del resto Lutero sul presente punto, come sopra parecchi altri, ondeggiava fra diverse opinioni; incertezza di cui è mestieri cercare le causa nell'oscura e confusa idea che gli si travolgeva in mente intorno alla fede giustificante. Sovente egli adopera il verbo *credere* nel senso di *ritener per vero*; così per esempio (*Ausleg. des Briefes an die Gal.*, luogo citato p. 70) egli chiama la fede *una credenza elevata, nascosta, incomprensibile*. Ma due linee più sotto, egli la dichiara *la vera speranza e la fiducia del cuore*. In altro luogo, paragona la fede alla dialettica, e la speranza alla rettorica, con cui vuol indicare essere la prima puramente speculativa, e la seconda meramente pratica. Nella sua opera *De servo arbitrio*, l. I, p. 177 b, rappresenta nuovamente la fede come una ferma credenza, osservazione applicabile a numerosi passi ove egli la oppose alla futura contemplazione. Nello scritto *de Captivit. Babyl.*, Opp. tom. II, p. 279 b, dice: « Verbum Dei omnium primum est, quod sequitur fides, fidem charitas, charitas deinde facit omne bonum opus ». Ivi la fede è un atto dell'uomo (*alla predicazione tien dietro la fede, dappoi aussiegue la confidenza*), ma in che consiste questo atto? Probabilmente nella credenza e nella fiducia prese insieme. Le conseguenze funeste di queste fluttuazioni ed eterni ondeggiamenti circa la fede non hanno confine. Di qui la dogmatica indifferenza, che a' nostri giorni minaccia la riforma fin nelle sue fondamenta; quasi che solo basti nutrire confidenza, quasichè si possa concepire la fiducia senza una fede ferma nella verità.

simil dottrina non trova il benchè menomo fondamento nella Scrittura: giammai s. Paolo fece tale distinzione tra la fede e la carità, e s. Giacomo formalmente vi contraddice (1).

§ XX.

Della certezza della giustificazione e della salute.

Il cristiano deve viver certissimo, come al presente della sua giustificazione, così anche di ottenere la gloria del Cielo: questo è il novello dogma che nel sistema protestante si rannoda intimamente alla dottrina riguardante la fede (2). Il dogma, al dire di Melantone, è talmente chiaro e conforme alla Scrittura, che gli scolastici, col suo negarlo, diedero prova d'una straordinaria ignoranza e di rara stoltezza (3). La connessione poi di questo insegnamento con tutto il sistema è di certo più evidente che non è la luce del giorno. Di già vedemmo che i riformatori, col distruggere nell'uomo ogni facoltà spirituale, volevano procurare al cristiano, dal punto ch'egli prova qualche buon desiderio, qualche movimento verso le cose soprannaturali, la certezza che Iddio ha di già incominciato ad operare in lui, e che egli condurrà quindi certamente a compimento l'opera sua (4).

(1) Egli è giusta gli schiarimenti già dati che bisogna apprezzare il passo di Gerhard, *Loc. theol.*, tom. VII, p. 206 e seg., loc. XVII c. 3, sess. V), ove egli tenta provare per mezzo della tradizione la dottrina protestante intorno alla fede. L'intiero passo è una compilazione indegna d'un uomo della fatta di Gerhard. Se avviene che un Padre della Chiesa insegni la fede in Gesù Cristo condurre a salvezza, tosto ei, senza riguardare il senso dell'autore, lo cita in favore del dogma protestante. S. Ireneo dice che la sola fede *cattolica*, ad esclusione della fede dei settari, ci dà diritto all'eterna eredità. Ebbene chi lo crederebbe? il nostro dottore allega queste parole per mostrare che la fede creata e bandita da Lutero ne apre le porte del Cielo! Quando sulle materie del peccato originale, della grazia e libertà un Padre della Chiesa, per esempio il Crisostomo, non ha nullameno insegnato che il dogma protestante, non può giammai aver autorizzati i principii di Lutero intorno alla fede. Ciò non è così difficile ad osservare; ma esigere in Gerhard tale penetrazione, sarebbe un comparire troppo esigenti, non avendo egli mai sentito il bisogno di considerare due questioni nella reciproca loro connessione.

(2) *Apol.* IV, § 40, p. 83: « Non diligimus, nisi certo statuant corda, quod donata sit nobis remissio peccatorum ». XII. *De Poeniten.*, § 20, p. 157: « Hanc certitudinem fidei nos docemus requiri in Evangelio ». L'Apologia ritorna più volte su questa dottrina. Calv. *Instit.*, l. III, c. 2, § 16, a carte 197: « In summa: vere fidelis non est, nisi qui solida persuasione Deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasus deque ejus benignitate omnia sibi pollicetur: nisi qui divinae erga se benevolentiae promissionibus fretus, indubitatam salutis expectationem praesumit ».

(3) Melant., *Loc. theolog.*, p. 116: « Ut vel hoc solo loco satis appareat, nihil fuisse spiritus in toto genere ».

(4) Vedi c. II, § 6 verso il fine.

Abbiamo inoltre inteso gli stessi dottori sclamare: O uomo, torci i tuoi sguardi da te stesso ed abbraccia la divina misericordia (1). Ora quale ne è la conseguenza? Che i nostri peccati non ci faranno perdere il dono di Dio, che noi dobbiamo esser certi della nostra predestinazione. Però questa certezza della salute presuppone da parte di Dio l'assolnta predestinazione di taluno alla gloria, presuppone che Iddio non opera, non pianta, non vivifica che ne' suoi eletti: imperocchè se mai l'uomo potesse da sè rimovere la grazia da lui nna volta provata, l'idea di questa sola possibilità annienterebbe la certezza di cui si tratta. Quindi soltanto i riformati hanno potuto dare a questa dottrina tutto il suo sviluppo: i luterani all'opposto, dopo aver ammessa la conseguenza, hanno poscia, come in altri punti, così anche in questo rigettato il principio; ed ecco il motivo per cui rimarchiamo così vaste lacune in tutto il loro sistema.

Per ragioni contrarie i cattolici non ammettono che l'uomo possa avero un' assoluta certezza della propria eterna salute (2). Siccome, secondo la loro dottrina, la natura decaduta

(1) Melant., *Loc. theolog.*, p. 92, disse: « Debebant enim non opera sua, sed promissionem misericordiae Dei contemplari. *Quid est enim iniquius, quam aestimare voluntatem Dei sx operibus nostris*, quam illa suo verbo nobis declaravit? « Niente senza dubbio, se l'uomo non possiede alcuna libertà. Se stando a queste parols, aggiungiamo che secondo i riformatori, la certezza del perdono dei peccati e della salute sono una sola e medesima cosa, non devesi più fare alcuna meraviglia in udir Melantone esigere che debba ciascuno viver sicuro della propria eterna salvezza, benchè non lo possa essere circa alla sua perseveranza nel bene: « Certissima sententia est, oportere nos certissimos semper esse de remissione peccati, de benevolentia Dei erga nos, qui justificati sumus. — Et norunt quidem fide sancti, certissime se esse in gratia, sibi condonata esse peccata. Nom enim fallit Deus, qui pollicitus est, se condonaturum peccata credentibus, *tametsi incerti sint an perseveraturi sint* ».

(2) *Concil. Trident.*, sess. VI, cap. IX: « Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, de sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet: sic quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, *cum nullus scire valeat certitudine fidei*, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum ». Cap. XII: « Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat se omnino esse in numero praedestinatorum: quasi verum esset, quod justificatus amplius peccare non possit, aut si peccaverit certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit. » Cap. XIII: « Similiter de perseverantiae munere, de quo scriptum est: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit: quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere ut perseveranter stet, et eum, qui cadit restituere: nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur: tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare, et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere. Verumtamen qui se existimant stare, videant,

non viene spogliata da ogni germe di vita, d' ogni facoltà religioso-morale, così non ponno essi distinguere per un indizio certo l' operazione della grazia dagli effetti di quella parte dell' uomo in cui sta l' immagine divina, che pel peccato non venne già in lui distrutta (1) ; e quand' anco lo potessero, la sicurezza basata su questo fondamento, verrebbe di certo ad essere affievolita dalla dottrina sulla cooperazione alla grazia. Pur troppo istrutto il cattolico dalle umilianti esperienze, che ciascuno ravvisa nella vita trascorsa, comecchè ripieno di confidenza nella misericordia divina trema nel tempo istesso per l'avvenire, e diffida a ragione della costanza di sua fedeltà ; nè gli è concesso nemmeno appigliarsi alla predestinazione assoluta, che sola potrebbe sbandire ogni timore dal suo spirito. Tuttavia, sebbene non s' addormenti in una fallace sicurezza, il cristiano cattolico non perciò meno attende, col cuore pieno di speranza e in tranquillo abbandono nella misericordia divina, il gran giorno in cui Cristo pronunzierà la sua sorte.

Si ascoltino le confessioni di Calvino, e si vegga a quanti sforzi ei dovette sottoporsi per introdurre la novella dottrina,

ne cadant, et cum timore ac tremore salutem suam operentur (Phil. II, 12)....... Formidare enim debent, scientes quod in spem gloriae, et nondum in gloriam renati sunt, de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo : in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia apostolo obtemperent, dicenti : Debitores sumus, non carni, ut secundum carnem vivamus, si enim secundum carnem vixeritis, moriemini : si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis ».

(1) Melant., *Loc. Theolog.*, p. 121 dice : « Gli effetti dello Spirito Santo fanno testimonianza ch' egli abiti nei nostri cuori. (*Quod in pectore nostro versetur*) ; mentre ciascuno può conoscere se veramente abomini il peccato ». Questo *criterium* è altrettanto più sorprendente nella bocca del riformatore, stantechè egli insegna che il peccato resta nel cuore dell' uomo rigenerato, vale a dire non vi è veracemente detestato. E così secondo questi principii riposerebbe la speranza unicamente sulla dignità dell' uomo, mentre invece la dottrina protestante sulle consolazioni della fede si volle mantenere con tanto interesse, appunto perchè si diceva che se i fedeli dovessero riguardare sè medesimi, cadrebbero necessariamente nella disperazione.

Del resto la regola assegnata da Melantone per riconoscere lo stato di grazia era stata già rinvenuta dai teologi del Medio Evo, e tutto il mondo comprende non poter essa trovar applicazione che nel sistema cattolico. S. Tommaso d' Acquino, al luogo citato, Q. CXII, art. V, dice : « Hoc modo aliquis cognoscere potest, se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas, et in quantum homo non est conscius peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi, quod habetur ». Apoc. 1 : « Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit, nisi qui accipit, quia sc. ille, qui accipit, per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est. Unde Apostolus dicit 1 ad Cor. IV : Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum, etc. ».

e far gustare la sicurezza bramata. « Nessuna tentazione di Satana, dic'egli, riesce più perigliosa di quella che porta il fedele a dubitare della sua predestinazione, ed a ricercarla per malvagie vie. Tentazione tanto più funesta, quanto più gli uomini sono facili ad incapparvi. E difatti, non è che assai di rado, continua il nostro dottore, che si incontri un uomo il di cui spirito non venga qualche volta da questo pensiero assalito: *Da nessun lato non puoi rinvenire la sorgente di tua salute che nella divina predestinazione* ; *chi adunque ti rivelò che tu sii un eletto del Signore?* » Calvino, parlando anche per propria esperienza, così conchiude : « Tosto che una simile incertezza si è impadronita del cristiano, o fa soffrire a questo infelice orribili tormenti, o ne aliena la ragione (1) ».

Invano Calvino aveva assicurato i suoi discepoli di loro eterna salute ; ecco invece quanto produsse la sua malaugurata dottrina : superstizioni le più grossolane , dubbiezze ed allarmi continui : così si verifica che un albero cattivo non produce che cattivi frutti. Il peccato e la lotta contro il peccato gettarono nelle coscienze la confusione e l' angustie ; ed esse non gioiranno giammai d' un perfetto riposo, finchè il male abiterà fra gli uomini (2). Egli è vero che secondo l' oracolo di s. Paolo, il divino Paracleto dichiara allo spirito nostro che noi siamo i figli di Dio (3), ma questa testimonianza interiore è talmente di di-

(1) Calvin., *Institut.*, l. III, c. 24, § 3, a carte 353... « Eoque exitialior est haec tentatio, quod ad nullam aliam propensiores simus fere omnes... Quae si apud quempiam semel invaluit, aut diris tormentis miserum perpetuo excruciat, aut reddit penitus attonitum ».

(2) Calvin., l. c., c. 2., § 17, a carte 198 : « Nos certe dum fidem docemus esse certam ac securam, non certitudinem aliquam imaginamur, quae nulla tangatur dubitatione, nec securitatem, quae uulla sollicitudine impetatur ; quin potius dicimus, perpetuum esse fidelibus certamen cum sua ipsorum diffidentia. » Qui Calvino distrugge la certezza, da lui stabilita con tanta fatica. Donde provengono così straordinarie contraddizioni, se non dall'aver dovuto il riformatore chiamare in proprio sussidio il sofisma, per imporre alla ragione cose a lei ripugnanti?

(3) Sarpi, *Storia del Concilio di Trento*, tradotta da Amelot de la Houssaie. Ams. 1699, p. 198 : Si osserva che al principio del rapitolo IX ove si diceva, *non venire la colpa rimessa dalla certezza che si ha del perdono*, il Legato pontificio cangiò la parola *certezza* , in quelle di presunzione e di ardita confidenza dietro alla certezza della grazia. Sul fine poi dello stesso capitolo in luogo di dire, *perchè niuno può conoscere certamente*, *se abbia ricevuta la grazia di Dio*, la parola *certamente* fu mutata in queste, con *certezza di fede*. Della quale sostituzione si rende in appresso siffatta ragione, cioè, che la fede è eternamente vera ; ed allorchè cambiasi lo stesso fedele, ella resta costantemente immutabile. Colui per lo contrario che pensa d'essere in istato di grazia, non può avere certezza che per la colpa non abbia in seguito a decadere da questo stato. Ora è per questo che il fedele, abbenchè possa avere tutta la miglior confidenza , non può viver certo con *certezza di fede*, ch' egli otterrà l'eterna salute.

licata natura, ed abbisogna di così vigile cura, che nel sentimento della propria indegnità e fralezza, il fedele ardisce appena appressarla e porgervi l'orecchio. Ella è una santa gioia, ma che si asconde a' propri occhi, che vuol rimanere a sè stessa un mistero; e quanto più l'uomo è umile, ed ha toccato l'apice della perfezione, tanto meno osa vantare questa sicurezza affatto incompatibile coll' instabilità di tutte le umane cose. Quindi quanto più la meta dalla Chiesa additata a' suoi figli è posta in regione sublime, meglio devesi comprendere il perchè la Chiesa rigetta la certezza della salute: e qui ancora si troverà la ragione d'un singolare fenomeno; perchè, vale a dire, nel mentre la dottrina cattolica insegna che il fedele può e deve divenire meritevole dell'eterno premio, riprova la certezza d'esserne effettivamente degno: laddove i protestanti sostenendo all'opposto che l'uomo non può in alcun modo meritarsi il Cielo, vogliono che non per questo egli si ritenga men certo di ottenerlo.

Nel corso della vita spirituale, noi vediamo del resto aver luogo in molti altri casi quello che abbiamo osservato presentemente. Così l'innocenza che viene a riconoscersi tale, d'ordinario si perde in questo medesimo atto: ed il pensiero che formiamo della purezza dell'opera, a cui ci apprestiamo, la rende sovente impura agli occhi di Dio. Quindi l'insegnamento del divin Maestro: « È d'uopo che la mano destra ignori quanto fa la manca ». Piena di angoscie ad un tempo e di consolazioni, la vita dei veri santi si sviluppa pacifica, segreta, ingloriosa; la santità non si glorifica da sè stessa, ma abbandona a Dio il farne giudizio. Fra i protestanti invece chiunque s'interroghi di ciò che debba pensare di sè medesimo, dovrà già risguardarsi come un santo su questa terra, e se alcuno ne dubitasse, oltraggierebbe la dottrina de'proprii simboli. Dicano poi essi coi loro maestri, non essere la santità che un nome vano, e non darsi santi nè in cielo nè in terra! Per noi, la presenza d'un uomo il quale assolutamente dichiarasse di essere sicuro di sua salvezza, ne farebbe penosa impressione, nè potremmo probabilmente liberarci dal pensiero che in costui vi possa essere alcunchè di diabolico.

Non vogliamo però disconoscere neppur qui la parte di vero che si trova nella teoria protestante; essi cioè rettamente applicarono le dottrine evangeliche all'individuo, e rettamente accennarono alla necessità di quest'applicazione personale della promessa divina, di riferirle a noi medesimi, e non di risguardarle come indeterminate o fatte solo per altri.

§ XXI.

Dottrina cattolica intorno alle opere buone.

La Chiesa sotto il nome di *buone opere* intende tutti gli atti normali dell'uomo giustificato in Gesù Cristo, o se vuoi anco, i frutti della retta volontà e dell'amore ispirato dalla fede. Non trattasi qui adunque dell'osservanza di semplici divozioni, di cerimonie e di pratiche esteriori. La Chiesa più non ravvisando nell'nomo veramente rigenerato nello spirito veruna malizia, e riconoscendolo anzi santificato in tutte le sue facoltà e come tale accetto a Dio, ne consegue che ella deve necessariamente sostenere e la possibilità e l'esistenza, e quindi anche un merito delle opere sue, come veramente buone. Quindi è che per una consegnenza non meno necessaria ella può e deve, concordemente con s. Paolo (1), esigere l'adempimento della legge morale.

Primieramente pertanto dobbiam rimarcare che la Chiesa non chiama buone se non le opere fatte nello stato di reale comunione con Gesù Cristo; e solo parla d'adempimento della legge in quanto ne conseguiamo il potere mercè la nostra unione con lui. Ecco a proposito l'insegnamento del Concilio di Trento espresso nella sessione VI, al capo 16: « Diffondendo Gesù Cristo, come il capo nelle membra e la vite ne'suoi tralci, di continuo la propria virtù in coloro che sono giustificati, virtù che precede, accompagna e tien dietro mai sempre alle loro buone opere, e senza la quale esse non potrebbero in alcun modo divenire meritorie ed accette a Dio, fa d'uopo credere nulla più desiderarsi nei giustificati, perchè si creda aver eglino colle buone opere fatte in virtù di Dio pienamente soddisfatto alla divina legge, secondo lo stato della presente vita, e meritato la salute eterna, per conseguirla a suo tempo, quando però muoiano in grazia ».

Nel qual passo ora citato vedesi parimenti in qual senso vengano le opere denominate meritorie. Partendo da questo dogma fondamentale di ogni religione, che Iddio per un amore meramente gratuito ci diede e l'esistenza ed ogni nostra facoltà, e per nostro fine ci riserva il cielo; supposta d'altronde una ferma adesione a questa verità; noi chiamiamo meritorie quelle

(1) Rom. VIII, 3, 4.

opere che dalla nostra libertà, senza la quale non può farsi parola di veruna relazione morale nell' uomo, sono prodotte *nella virtù* di Gesù Cristo. Il perchè, il santo Concilio aggiunge : *La bontà di Dio è così grande, che risguarda i suoi doni come nostri proprii meriti* (1). Tale si è l' idea che in tutti i secoli la Chiesa ha applicata alla parola *merito* secondo gli insegnamenti delle Sacre Scritture. Quindi la proposizione : *Il cristiano deve meritare l' eterna vita*, significa ch' egli devo rendersene degno mediante il Salvatore, e che tra il cielo e l' uomo si deve produrre un' omogeneità (2), un' intima relazione, quella relazione che secondo gli eterni decreti di Dio, e secondo le sue promesse deve trovarsi tra la santificazione e la glorificazione costituite indivisibili ed in rapporto fra loro di causa ed effetto. Siccome poi la giustizia, come noi l' intendiamo, è inerente al fedele, è sua propria e profondamente in lui radicata, ne siegue, che la salute dell' uomo, inserita su questa giustizia, si sviluppa e cre-

(1) Che questa sia la dottrina cattolica sulle buone opere, dallo stesso Calvino si dichiara formalmente col dire (*Instit.*, l. III, c. XI, § 14, p. 266): « Subtile effugium se habere putant sophiatae, qui sibi ex Scripturae depravatione et inanibus cavillis, ludos et delicias faciunt; nam opera (le opere delle quali s. Paolo disse che esse non giustificano) exponunt, quae litteraliter tantum et liberi arbitrii conatu extra Chriati gratiam faciunt hominea necdum regeniti, id vero ad opera spiritualia spectare negant (con diritto). Ita secundum eos tam fide quam operibus justificatur homo, modo ne sint propria ipsius opera sed dona Christi et regenerationis fructus ». Del resto, non afferma già il cattolico : l'uomo vien giustificato *tam fide quam operibus*, quasi che la fede e le buone opere fossero due cose indipendenti l'una dall'altra.

(2) S. Tomaso d'Aquino si esprime egregiamente su tal soggetto : A suo dire l'idea del merito si fonda su quella della giustizia (nel senso greco e latino della parola). Ora la giustizia assoluta non può aver luogo che da pari a pari. Il dare tanto del *suo*, quanto si è ricevuto o si riceverà, egli è un dare secondo il merito, egli è un operare giusto; il che suppone in ambedue le parti perfetta uguaglianza. Nel qual senso, non può farsi parola di merito avanti a Dio, mentre nulla gli presentiamo del nostro, nulla ch'egli non ci abbia dato; in conseguenza di ciò non ne *restituisce* egli del suo in cambio di quanto noi gli offerimmo. Se adunque nelle sacre Scritture si fa parola di ricompense alla virtù riservate, se vi si dice che ognuno otterrà secondo il suo operato; ivi non si tratta che d'una giustizia e d'un merito condizionali. L. c., Q. CXII, art. I : « Manifestum est autem, quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas, in infinitum enim distant; totum quod est hominis bonum, est a Deo, unde non potest hominis a Deo esse justitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quandam, in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanae virtutis hominis est a Deo, et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis : ita sc. ut id homo consequatur a Deo, per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae. Differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti : quod non est in aliis creaturis ».

sce per mezzo delle buone opere. La celestiale semente deposta nel cuore del giusto deve portare frutti pel cielo (1).

Se quindi insegna la nostra Chiesa non potersi meritare la grazia che precede la rigenerazione, or lo stato della questione è cangiato ; ed è questo un riflesso che, a nostro avviso, getta una chiarissima luce sul valore che noi concediamo alle opere buone. Difatti la grazia e la natura decaduta, Dio e l'uomo colpevole stavansi dapprima a fronte ; ma in questo momento non è più così. Se l'uomo, abbandonato alle proprie forze, non può in modo veruno sollevarsi e congiungersi al Creatore, e gli è mestieri che questi s' inchini a lui, ora invece esiste nel fedele rigenerato un principio divino che infinitamente lo sublima, una forza soprannaturale che impronta di sè medesima tutta la di lui vita interiore e porta in sè stessa il germe della felicità, perchè questa pure non eccede l' ordine soprannaturale. Tuttavia, giusta questo insegnamento, la grazia della salute non cessa perciò d'essere grazia : noi la diciamo soltanto già racchiusa in quella della giustificazione, sicchè, accordando l' una, Dio necessariamente concede anche l'altra. Quindi il Concilio di Trento fa osservare nell'articolo delle buone opere, che non per questo tale dottrina può generare la vanagloria, e che colui che si glorifica deve solo gloriarsi nel Signore.

Ciò posto, sembra quasi superfluo il rimarcare, essere la salute, non già il frutto delle medesime opere, delle opere considerate in astratto ; ma che se queste ci acquistano una felice eternità, è dessa il premio della santa volontà che le ha gene-

(1) In risposta alla questione, se non possiamo giungere al Cielo senza la grazia, e se noi col sussidio di essa ne diventiamo meritevoli, lo stesso dottore scrisse le seguenti parole. Q. CXII, art. II: « Non potest homo mereri absque gratia vitam aeternam per *pura* naturalia, quia scilicet meritum hominis dependet ex praeordinatione divina. Actus autem cujuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quae est principium actus, hoc enim est ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae : quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud I ad Cor. 2 : *nec oculus vidit, etc.* Et inde est, quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquid supernaturale donum, quod gratia dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio propter impedimentum peccati, etc. « Art. III : « Si loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Si enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti, moventis nos in vitam aeternam, secundum illud Joan. IV, *fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam, etc.* — Gratia Spiritus Sancti, quam in praesenti habemus, etsi nec sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute : sicut semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem ».

rate, ed alle opere medesime viene ella promessa solo appunto perchè sono il fiore, il frutto, il compimento e la prova di quella, perchè sono insomma la manifestazione dell' amore. A seconda del linguaggio della Scrittura, noi *per metonimia* poniamo il segno visibile per il fatto interiore, non essendo queste due cose che una sola e medesima cosa, un tutto indivisibile. In seguito di che non è meno evidente che la retta volontà cui falliscono i mezzi o l' occasione di fare il bene, non è meno aggradevole a Dio, che se si fosse attivata nel più assiduo esercizio delle opere esterne (1).

La Chiesa, infine, insegna che le buone opere aumentano la grazia santificante, perocchè, la pratica del bene e la fedele cooperazione alla grazia le dischiudono sempre più i nostri cuori. Cioè qui ancora trova la sua applicazione il principio che l' esercizio d' una facoltà ne sviluppa le forze ; ed è inoltre anche promessa del Signore, che chi non sepellì il ricevuto talento, ma lo mise a profitto, ne otterrà di sopra più molti altri. E questa dottrina non promuove essa veramente una santità operosa ? Ma qual è il suo fine, se non appunto di chiamare incessantemente alla luce opere sante ? Non genera essa rettitudine individuale ? Ma qual altro n' è l' effetto, se non l' eccitarci a santificare *noi medesimi* ? Sì certamente, la Chiesa non richiede che opere le quali procedano da un *animo* santo; ella stima non più ch' esse valgono le opere puramente esteriori ; ella ci sti-

(1) Jacob. Sadol. Card. *ad Princip. Germ. orat.*, l. I, p. 360 : « Quomodo igitur opera cum fide simul justificant, cum saepe absque operibus faciat sola fides justitiam, uti in latrone fecit, ut in aliis multis, quos ex historiis ecclesiasticis possumus colligere? Nempe, quia habitus justitiae, quo ad bene operandum propensi efficimur, fidei ipsi ab initio statim propter amorem et charitatem est annexus; ubi enim amor Dei inest, qui in vera illa fide protinus elucet, simul illa subito adest propensio animi et cogitatio: esse in actionibus rectis amori nostro in Deum, et Deo ipsi satisfaciendum, admonenti nos illi et docenti, si diligamus eum, et mandata ejus servemus. Hic intestinus justitiae habitus, non conflatus ex actionibus et operibus nostris, sed cum ipsa fide charitateque conjunctim divinitus nobis impressus, is ille ipse est, qui justos nos facit. Et sane convenientius est, ut a justitia justi, quam a fide nominemur. Tametsi (ut dixi) omnia haec in unum connexa sunt et cohaerent. Hunc habitum praeclare exprimit Paulus divinis illis verbis, quibus ad Ephesios utitur, sic scribens : gratia servati estis per fidem, idque non ex vobis, Dei donum est : non ex operibus, ne quis glorietur, Dei enim ipsius sumus effectio, aedificati in Christo Jesu ad opera bona, quibus praeparovit Deus in illis ut ambularemus. Ad Deum itaque per Christum accedenti, statim ad recte faciendum prompta facilitas quaedam et voluntas bona agnoscitur. Porro iste ipse habitus justitiae tunc absolute in nobis perfectus est, cum explicat sese, et exerit in sanctas actiones ; exercitationemque continet justitiae cum ipsa exercendi voluntate conjunctam. Ipso autem fidei initio, aut si spatium non est recte faciendi, licet totam perfectionem justitiae non teneat, idem tamen nobis potest ad salutem, quod absoluta plenaque justitia ».

mola incessantemente a diventar giusti nella *nostra propria persona*, e sa ciò distinguere molto bene dalla pretesa di diventar giusti *colle nostre proprie forze*; ma eccita insieme i protestanti ad apprendere una tale distinzione, a non confondere, a non tenere equivalente l'una all'altra cosa per rigettarle ambedue (1).

§ XXII.

Dottrina protestante sulle buone opere.

Volgendoci ora ad esporre la dottrina de' protestanti sulle buone opere, dobbiamo innanzi tutto spiegare che s'intende per buone opere secondo gli scritti tanto dei luterani che dei riformati; poi, ancora secondo i medesimi, quale ne è il merito, quale la necessità. Ella è una cosa della più chiara evidenza, che tutto questo articolo non forma che un ulteriore sviluppo dei principii abbracciati dal protestantesimo intorno alla giustificazione del peccatore, e intorno alla fede giustificante: perchè l'opinione che questa non contenga una virtù che valga a distruggere il peccato, ed a ristaurare l'uomo in tutto il suo essere, informa pur anco tutto il concetto, ch'eglino si formano delle opere cristiane. In una parola, il rapporto stabilito dai ri-

(1) Alla domanda se nel sistema cattolico la santità sia reale od ideale, se cioè si ammetta in esso l'ideale della perfezione, o qual sia nella dottrina cattolica il rapporto fra il giusto e l'ideale della legge di perfezione, si risponde: In quella guisa che si rappresenta la santificazione come vera, sebbene non ancora perfetta, così si deve del pari ammettere nel giusto una vera realizzazione della legge, sebbene non per anco perfetta, nè pienamente perfettibile in questa vita. Non è adunque vero che, giusta lo spirito del cattolicismo, la realtà non venga distinta dalla possibilità per mezzo di nessun precetto puramente ideale. Se per distinguere si volesse intendere *separare*, allora certamente il cattolico non separa la realtà (del giusto) dalla legge ideale, chè allora sarebbe *dividere* il cristiano vivente da Cristo medesimo, suo tipo morale, allora il giusto si ridurrebbe ad un uomo non cristiano. Ma la realtà si distingue non ostante anche fra noi della possibilità astratta, cioè dall'ideale della perfezione, in quanto che diciamo che nessun giusto, sebbene viva in Cristo e nel suo spirito, e sia vera di lui immagine, e debba continuamente tendere a rendersi sempre più simile a lui, non per questo arriverà giammai a raggiungere la perfezione del sublimissimo suo tipo. E in questo rapporto appunto stabilito dalla dottrina cattolica tra il giusto ed il suo ideale sta appunto il motivo per cui a buon diritto un giusto può offrirsi come altrui modello, sebbene egli non sia nella giustizia identico a Cristo. E realmente come Paolo invita i Galati ad essere suoi imitatori, come Pietro eccita i superiori ecclesiastici ad essere tipi e norme delle loro greggie, così in tutto il decorso de' secoli la santa Chiesa cattolica ebbe preclarissimi esemplari di perfezione cristiana, degni veramente d'essere proposti a tutti i suoi figli come modelli, eccitamento e conforto; e santificandoli li propone realmente come gradi che agevolano il salire a Cristo (*V. Neue Untersuchungen* etc. § 51, 2.ª edizione). B.

formatori tra la fede e l'amore è l'idea prima che penetra anco tutta la loro dottrina intorno alle buone opere.

Già dalla bocca stessa di Lutero abbiamo appreso: sussistere ancora nell'uomo dopo la sua giustificazione il peccato originale con tutti i suoi effetti. E volendo essere conseguente a questa novella dottrina, dovette ben egli, fin dal principio della sua carriera, rigettare la possibilità di opere sante e grate al Signore, arrivando puranco a soggiungere, essere la migliore azione un peccato veniale. Riprovata una simile proposizione dalla Censura pontificia sulle opinioni di Lutero, egli qui non si arrestò, ma non arrossì anzi di sostenere, che tutte le pretese buone opere, ossia tutti gli atti del cristiano, sono per sè medesimi altrettanti peccati mortali, che vengono però rimessi a causa della fede (1). E Melantone non solo approvò pienamente, ma diede altresì la massima latitudine alla dottrina del suo maestro, asserendo che ogni nostro atto, ogni nostro sforzo altro non è che peccato (2). Infine l'apostolo di Ginevra, benchè siasi servito d'espressioni meno violente, confermò la dottrina de' suoi due antecessori (3).

Veggansi intanto le prove da Lutero addotte per la sua teoria, giacchè ne potrà venire molta luce al nostro soggetto. Nell' uomo giustificato, egli dice, bisogna distinguerne due; un

(1) Luter., *Assert. omn. Artic.*, Opp., tom. II, a carte 325 b: « Opus bonum optime factum est veniale peccatum. Hic (articulus) manifesto sequitur ex priori, nisi quod addendum sit, quod alibi copiosius dixi: hoc veniale peccatum non natura sua, sed misericordia Dei tale esse... Omne opus justi damnabile est et peccatum mortale, si judicio Dei judicetur » Cfr. Antilatom. (Confut. Luth. rat. latom.) l. c., a carte 406 b, 407 e seg.

(2) Melant., *Loc. theolog.*, p. 108: « Quae vero opera justificationem consequuntur, ea tametsi a spiritu Dei, qui occupavit corda justificatiorum, proficiscuntur, tamen quia fiunt in carne adhuc impura, sunt et ipsa immunda », p. 158: « Nos docuimus, justificari sola fide. . . . *opera nostra, conatus nostros nihil nisi peccatum esse* ».

(3) Calvin. *Instit.*, lib. II, c. 8, § 59, l. III, c. 4, § 28 dichiara la stessa cosa nella sua opera *de Necessit. reformandae Eccles. Opuscul.*, p. 430, ma con assai più moderazione di Lutero. Egli dice: « Nos ergo sic docemus, semper deesse bonis fidelium operibus *summam* puritatem, quae conspectum Dei ferre possit, imo etiam *quodammodo* inquinata esse, etc. »

Zuinglio espone la dottrina protestante in un modo intieramente falso. Nel suo scritto intitolato: *Fidei christianae exposit. ad regem christianiss. Gall.* Op. tom. II, p. 558, egli dice: « Fidem oportet esse fontem operis. Si fides adsit, jam opus gratum est Deo: si desit, perfidiosum est quicquid fit, et subinde non tantum ingratum, sed et abominabile Deo.... Et ex nostris quiddam παραδόξως adseruerunt (?), omne opus nostrum esse abominationem. Qua sententia nihil aliud voluerunt, quam quod jam diximus!? » Giammai Lutero ammise questo, giacchè altrimenti non esisterebbe differenza nell'attuale materia.

servo del peccato ed un servo di Dio: quegli è santo secondo la carne, questi secondo lo spirito. Perciò nella persona del giusto una parte è santa, ed un' altra è contaminata dal male. Quindi è che ciascun' opera buona, essendo frutto di una volontà pura ad un tempo e corrotta, perchè proviene da un individuo in parte peccatore e in parte santo, è dessa pure l' una e l' altra cosa (1). Melantone parimenti assicura in modo assoluto che giammai il fedele può liberarsi da simile dualismo, ad onta che in lui operi lo spirito di Cristo; e che sempre risiedono nell' uomo *due nature*, la carne e lo spirito (2). Risovvengaci qui che la carne, al dire dei riformatori, non è solamente il corpo, ma è tutto l' uomo con tutte le sue facoltà o tutto il suo essere, fatta solo astrazione dalle novelle forze ch' egli ha dal cielo ricevute (3) per lo Spirito Santo, e ci svanirà ogni dubbio sul vero senso di quelle espressioni. Lo spirito di Cristo è dunque troppo debole per rinnovare, purificare e consacrare il fedele siccome un fuoco affinatore, per mettere nei nostri cuori un amore puro e capace di opere parimenti pure. Perciò fino dai primi momenti della riforma, cento volte i suoi promotori andarono ripetendo non potersi dall' uomo adempire alla legge, nemmanco dopo la sua rigenerazione (4). In proposito Lutero si esprime con una meravigliosa schiettezza. Siccome i cattolici gli obbiettarono che Iddio non comanda l' impossibile, e che quindi ben dobbiamo poterlo amare con tutte le forze del cuore, e adempiere così alla legge, sol che il vogliamo, ei rispondeva: « Il comandare e l' eseguire sono due cose ben diverse: comandare è bel fare, ma d' obbedire non c' è caso. Egli è adunque un sragionare il dire: *Dio ne ha imposto di amarlo, ciò adunque è possibile* (5) ».

L' interna debolezza di tale dottrina, la sua manifesta opposizione col senso ovvio e non violentato della Sacra Scrittura, la sua perniciosissima influenza sulla moralità de' suoi partigiani, e soprattutto le validissime opposizioni dei cattolici, ne produssero gradatamente alcune modificazioni, le quali passarono ne-

(1) Luther.. *Assert. omn. Artic.*, n. 31, opp. tom. II, a carte 319.

(2) Melant., *Loc. theol.*, « Ita fit, ut duplex sit sanctorum natura, spiritus et caro ».

(3) L. c., p. 138.

(4) Melant., *Loc. theolog.*, p. 127: « Maledixit lex eos, qui non universam legem semel absolverint. At universa lex nonne summum amorem erga Deum, vehementissimum metum Dei exigit? a quibus cum tota natura sit alienissima, ut maxime pulcherrimum pharisaeismum praestes, maledictionis tamen rei sumus ».

(5) *Auslegung des Briefes.... (Commentario sulla lettera ai Galati)* al luogo citato, p. 233.

gli ultimi scritti di Melantone, ed anche nelle pubbliche professioni di fede (1); ma che non ostante si tengono ancora di gran tratto rimote da quelle richieste, che la Chiesa cattolica, giusta la lettera e lo spirito del Vangelo, si crede in diritto ed in dovere di fare a' suoi figli.

Che se ora si domanda al protestante qual sia il merito delle buone opere, o piuttosto quello della volontà retta che le vivifica, del cuore santificato, dell'osservanza della legge per mezzo dell'amore, chiaramente si scorge dover egli sciogliere la questione in guisa assai diversa dal cattolico. E difatti il solo negare la libera cooperazione alla grazia, doveva già necessariamente condurre a rigettare ogni sorta di merito, a renderne anzi l'idea stessa assolutamente inconcepibile. E siccome poi di soprappiù non venne riconosciuta nell'uomo giustificato una vera santità, così non fu possibile neppure di derivarne la beatitudine, l'eterna salute, qual frutto di essa. Indi presso i protestanti l'insistere con tanto calore, che le buone opere e l'osservanza de' precetti morali non istanno in veruna relazione coll'acquisto dell'eterna felicità, e che tra questa e quelle non esiste alcun nesso; che si devono immaginare come cose tra di loro affatto indipendenti, siccome separarono totalmente anche la santità dalla giustizia (2).

Per apprezzare tutta l'opposizione delle Confessioni, sul punto che ne occupa, basta solo il rammentarci di Giorgio Major, distinto professore a Vittemberga, il quale osò di insegnarvi che le buone opere sono necessarie alla salute. Lodevolissimo era il suo fine: scorgendo con rammarico Major fra' suoi intieramente negletta la pratica delle virtù cristiane, credette poter operare una salutare mutazione, coll'insegnare che le buone opere sono necessarie per arrivare a salvezza. In questo stesso poi s'accostava egli il minimo possibile alla dottrina cattolica; giacchè non istabilì nessun intimo rapporto essenziale tra la santificazione e la glorificazione, solo rappresentando le opere qual condizione, senza cui è impossibile ottenere il cielo (3). Ma da

(1) Apolog. IV, *de Dilect. et implet. legis*, § 50, p. 91: « Haec ipsa legis impletio, quae sequitur renovationem, est *exigua et immunda* », § 46, p. 88: « In hac vita *non possumus* legis satisfacere ».

(2) *Solid. Declar.*, IV, § 15, p. 672: « Interim tamen diligenter in hoc negotio cavendum est, ne bona opera articulo justificationis et salutis nostrae immisceantur. Propterea hac propositiones rejiciuntur: bona opera piorum necessaria esse ad salutem, etc. » III. de fidei justitia, § 20, pagina 658: « Similiter et Renovatio seu Sanctificatio, quamvis et ipsa sit beneficium mediatoris Christi et opus Spiritus Sancti, non tamen ea ad articulum aut negotium justificationis coram Deo pertinet: sed eam sequitur ».

(3) Ecco la differenza stabilita da Marheincke tra la dottrina cattolica e

ogni parte insorsero oppositori contro il suo insegnamento; ed Amsdorf (1), l'antico amico di Lutero, pubblicò un libro per dimostrare che le buone opere sono perniciose alla salute (2). Dal canto suo il Libro della Concordia volendo, oltre il resto, appianare anche le contese insorte in proposito, disapprova bensì, sebbene con mitissime espressioni, la dottrina d'Amsdorf; ma rigetta pur anco l'insegnamento di Major; per essere, come dice il simbolo, tale insegnamento incompatibile colle proposizioni: *la sola fede giustifica; noi diventiamo giusti senza le opere* (3).

Che se le buone opere non sono di necessità alla salute, saranno almeno in genere necessarie? Tale questione fu pure istituita fra i luterani, e vi fu risposto in guise diverse. Tuttavia

la protestante. I protestanti, ei dice, negano la necessità delle buone opere, mentre che vengono considerate da' cattolici qual condizione *sine qua non* per giungere a salute. Qui l'autore, come chiaramente appare, attribuisce alla Chiesa nostra l'opinione di Giorgio Major. La condizione *sine qua non*, disse poi Melantone (*Erotemat. dialectices*, Vittemberga, 1550, pag. 276) non è già l'intrinseca condizione d'un effetto, ma quel tanto, mancando il quale, l'effetto non può avvenire. Serva per esempio la presente ipotesi: Un monarca promette la mano di sua figlia al cavaliero che avrà compiti dodici giri intorno ad una gran piazza; nel qual caso non è la condizione intimamente legata col suo effetto. Ma ecco, all'opposto, un paragone applicabile al dogma cattolico: un padre promette la figlia a colui che l'amerà, e che ne sarà riamato; questo amore reciproco è l'intrinseca condizione del maritaggio, è qualche cosa che tiene di sua essenza.

(1) Nicolò detto di Amsdorf, dal villaggio ove ebbe la luce nel 1483, fu uno dei compagni più famigliari a Lutero. Fu pastore in vari luoghi e professore di teologia. Fu anche dall'elettore di Sassonia Giovanni Federico eletto vescovo (alla maniera protestante) di Naumburgo. Cooperò alla fondazione dell'università protestante di Jena, e cessò di vivere nel 1565. I suoi scritti sono tutti polemici, parte contro le dottrine cattoliche, parte contro l'*Interim* di Carlo V, parte contro coloro fra i protestanti che si studiavano di rivendicare il merito delle buone opere. B.

(2) Ecco il titolo di quest'opera apostolica: *Niklas von Amsdorf, dass die propositio....* (*Nicolas d'Amsdorf. Che la proposizione*, le buone opere sono nocive alla salute, *si è una proposizione giusta, vera, cristiana, predicata da s. Paolo e da s. Lutero*), 1559, 4. Il nostro dottore sostiene la propria proposizione pressochè nel medesimo senso in cui Lutero ha potuto sostenere questa tesi: *fides nisi sine ullis, etiam minimis operibus, non justificat, imo non est fides.* (Opp. tom. I, p. 523). Dopo il fin qui detto, devesi facilmente concepire il suo significato; tanto più che è immediatamente conseguita dall'altra espressa in questi termini: *Impossibile est, fidem esse sine assiduis, multis et magnis operibus.* Le quali due tesi racchiudono delle espressioni violenti, esagerate fuor misura; ed è secondo la nostra esposizione che devesi apprezzarle. L'editore delle Opere di Lutero asserì che in questa tesi più facilmente si scopre la sua vera dottrina: a questa asserzione volonteroso io pure mi sottoscrivo.

(3) *Solid. Declar.*, IV, § 15, p. 672: « Simpliciter pugnant cum particulis exclusivis in articulo Justificationis et Salvationis ». § 23, p. 676: « Interim haudquaquam consequitur, quod simpliciter et nude asserere liceat, opera bona credentibus ad salutem esse perniciosa ».

nel loro sistema dogmatico la sola possibilità di tale questione suppone di già una strana confusione di idee. In molti passi la Confessione di Augusta, non che la di lei Apologia, afferma che le buone opere sono necessarie; ed anche la formola della Concordia ad esse si appella (1); ma qual significato si connettesse poi a questa espressione sembra ben difficile a potersi determinare. Forse si volle dare per certo che la fede si mostra col mezzo di qualche opera.

Del resto la virtù non si rimane del tutto senza ricompensa. Il Libro della Concordia le assicura felicità temporali, ed alla più eccellente maggior guiderdone nel soggiorno dei beati (2). Così adunque la sola fede meriterebbesi assolutamente il cielo, e le opere si guadagnerebbero qualche cosa di soprappiù.

Con quale penetrazione invece e profondità non determinarono gli scolastici la relazione delle opere colla fede in riguardo alla salute (3)? Che è mai la viva fede se non le opere ancora racchiuse nel cuore? e che sono mai le opere cristianamente buone se non la fede esternamente manifestata? Così nella presente questione non dubitarono essi di asserire, essere le opere e la fede una sola e medesima cosa, nè passare fra loro che differenza di modo. Ora egli è da questo punto di vista che i cattolici poterono spiegare perchè mai nelle sacre Scritture il cielo vien promesso ora alla fede, ora alle opere. Ma non ch' altri, Lutero medesimo in un luogo delle sue opere imprese a confutare dietro questi principii l'obbiezione contro le sue dottrine, dedotta dai numerosi testi scritturali che attribuiscono la salute alle opere virtuose. Egli rispose cioè, che la fede e le opere non formano che *una sola focaccia*, e che pertanto a motivo della loro indivisibile unità, si contraccambiano reciprocamente i loro attributi: vale a dire si ascrive alle opere ciò che propriamente spetta alla fede, in quella guisa medesima che i libri santi, attribuiscono alla divinità di Gesù Cristo le qualità della natura umana, e viceversa (4).

Ma come potè Lutero non accorgersi che, dando simile risposta ei si poneva sul terreno dei cattolici ed annientava il dogma stesso da lui stabilito, che *La fede giustifica senza le buone opere?* Imperocchè ammesso che la fede e le opere non com-

(1) *Solid. Declar.*, IV, § 10, p. 670: « Negari non potest, quod in Augustana Confessione, ejusdemque Apologia haec verba saepe usurpentur atque repetantur: *bona opera esse necessaria, etc.* ».

(2) Loc. cit., l. IV, § 25, p. 676.

(3) Vedi per es. Enrico Schmid: *der Mysticismus des Mittelalters* (*Il misticismo del medio evo* di Enrico Schmid), Jena 1824, p. 245 e seg.

(4) Luther., *Ausleg. des Brief. and die Gal.*, luogo citato, p. 145.

pongono se non un' unità ; che posta la fede, ne conseguano sicuramente le opere ; se un ostacolo puramente esterno ed accidentale non si frapponga ; che l' una e l' altre sieno così strettamente tra loro vincolate come lo è il principio e la conseguenza, la causa e l' effetto ; non si può più da quell' istante asserire che la fede giustifica senza le opere : da quel punto la fede non ci presenta alcun pregio se non in quanto essa opera per l' amore : conseguenza che annienta totalmente la dottrina protestante sulla giustificazione. Per tal guisa Lutero fu preso all'amo delle sue proprie distinzioni : qui attribuisce la virtù giustificante alla fede *come sentimento che suscita alla vita morale* ; mentre seguendo il suo sistema egli non la deve attribuire che alla fede *come organo*, per cui ci appoggiamo unicamente ai meriti di Gesù Cristo (1). Da questo punto di vista poteva Lutero discoprire la fallacia del suo insegnamento. Giammai la Scrittura non avrebbe promesso alle opere l' eterna salute, nè in verun modo avrebbe potuto aver luogo quella *comunicazione degli idiomi*, di cui Lutero fa cenno, se la fede instrumentale avesse sola ed indipendentemente dalle virtù religiose e morali l' efficacia di giustificare. Se adunque le Scritture ne dicono : *Essere riservata alle opere derivanti* dalla fede *un'eternità di beni*, esse non possono presupporre evidentemente che quella medesima fede che i cattolici chiamano *fede formata dalla carità*. Mise perciò Lutero bentosto in disparte questo modo di ribattere la preaccennata obbiezione, e trovò invece più opportuno di imporre le mille volte colla suprema sua autorità che non più si parlasse di opere allorquando vi fosse controversia sulla fede giustificante (2), os-

(1) Assai volentieri acconsente anche Lutero, che siccome le buone opere sono frutti della vita novella e del rinascimento spirituale, così esse non ponno renderci giusti avanti a Dio ; ma perchè sieno buone, necessita invece che l'uomo sia già santificato. *Tischreden*, Jena, 1603, p. 171 : « Non può essere soggetto a contestazione che le buone opere non meritano nè la grazia, nè la vita, nè la salute, non essendo le opere la rigenerazione spirituale, ma solo i frutti di essa. Non è certamente per le opere che noi diventiamo cristiani, giusti, santi, figli ed eredi di Dio : ma all'opposto richiedesi che la misericordia divina in Gesù Cristo ne abbia per la fede giustificati, richiedesi che siamo stati rigenerati, trasformati in tutto il nostro essere, per divenire capaci delle buone opere. Quando si insistesse sulla rigenerazione, sul *substantialia*, sull' essenza del cristiano, il merito delle buone opere per la salute è distrutto, annichilato ». Ma simili parole sono veramente sparse al vento : chè la Chiesa sempre insegnò non meritare già le opere la rigenerazione, ma essere i frutti della nuova vita in noi prodotta dallo Spirito Santo. Tuttavia, siccome dessa concepisce l'albero ed i suoi frutti come un solo tutto, così non potè dichiarare che la nuova vita si rimeriti il Paradiso indipendentemente dalle buone opere.

(2) *Ausleg. des Br. an. die Gal.*, p. 74. *Solid. Declar.*, III. de fid. justif. § 26, p. 660 : « Etsi conversi et in Christum credentes habent inchoatam in se renovationem, sanctificationem, dilectionem, virtutes et bona opera : tamen

sia che non più si avesse a scorgere nella fede e nelle opere una sola *focaccia*, ma bensì due di sostanze affatto diverse. Perciò il Libro della Concordia in determinare i rapporti della fede colle opere relativamente alla beatitudine s'astenne anch'esso dalla similitudine della focaccia ; ma limitossi a promettere alla virtù temporali ricompense, e nel cielo una decorazione d'onore.

Del resto dobbiamo poi veramente meravigliarci che, secondo i loro compendii dogmatici, Reinhardt e Knapp abbiano potuto credere questa dottrina capace di opporre una possente diga alle passioni, e trovarla conforme alla Scrittura, la quale promette la celeste gloria puramente e semplicemente alle buone opere (1). (Veggasi a cagion d'esempio in S. Matteo il capo V, 1 ; XXV, 31, Rom. VIII, 17).

Ciò che specialmente confermava i riformatori nei loro errori, era l'interpretazione di molti passi di s. Paolo, interpretazione però scaturita previamente dal loro sistema dogmatico ; sia ad esempio quel passo ai Rom. VI, 28, ove si dice, che *l'uomo non per le opere della legge, ma per la fede vien giustificato :*

haec omnia nequaquam immiscenda sunt articulo justificationis coram Deo : ut Redemptori Christo honor illibatus maneat, et cum nostra nova obedientia imperfecta et impura sit, perturbatae conscientiae certa et firma consolatione sese sustentare valeant ».

(1) Con una incomparabile superficialità Lutero spiega (*Tischreden*, Jena, 1603, p. 176) il rapporto stabilito dalla Scrittura tra la salute e le buone opere. Bisogna vedere in questo meraviglioso passo in qual guisa il riformatore seppe violentare il senso dei sacri Libri. Chi lo crederebbe? Le ricompense promesse alla virtù a suo giudizio non sono che mezzi *pedagogici*, senza alcuna relazione alla vita interiore. Ecco la sua proposizione : « Nel 1542 (quindi in età avanzata, e poco prima della sua morte) il dottore Martino Lutero disse, intorno all'articolo della nostra giustificazione innanzi a Dio, che avviene in essa quello che in un figlio, il quale essendo già nato erede delle paterne fortune, vi succede non già attesi i propri meriti, ma senza alcun pregio od opera qualsiasi. Cionnullostante il padre gli comanda di eseguire tale o tal altra cosa, ed affinchè nel miglior modo, volenteroso, subitamente, ed allegro la compia, gli promette un donativo dicendogli : quando tu sii saggio, obbediente e sommesso, quando t'applichi allo studio, io conto acquistarti un bell'abito. Così : accostati che ti farò regalo di un saporito frutto. In tal guisa questo padre insegna al figlio a camminare, a portarsi a scuola ; e benchè il figlio sia l'erede del padre per diritto di natura, vuol pure incoraggiarlo e consolarlo con promesse, onde il figlio compia di buon animo quanto gli vien comandato. Insomma un fanciullo deve essere governato da fanciullo. — Ora bisogna ritenere che in egual modo le promesse di Dio e le sue ricompense altro non sono che una *pedagogia*, cioè mezzi di educazione. A guisa di un buon padre, Iddio ci eccita, ci attrae, ci consola, ne inclina alla pratica del bene ed al sussidio del nostro prossimo ; tuttavia non già affinchè noi meritiamo il cielo, chè egli ce ne fa un dono per una grazia puramente gratuita ». Ma da tanta diversità e contrarietà di modi, onde concepisce il medesimo oggetto, ben è lecito inferire che Lutero non arrivò mai a formarsi un concetto chiaro e preciso d'un articolo così importante, e che indeciso e confuso andò sempre vacillando tra l'uno e l'altro.

nel dettare il qual passo Paolo certamente non sospettava (1) neppure le contese fra i cattolici ed i protestanti.

L'Apostolo combatte i Giudei del suo tempo, che ostinatamente sostenevano e difendevano la perpetua durata della legge mosaica, cosicchè non bisognevoli di un redentore dal peccato, solo mediante quella legge potessero divenir giusti ed accetti a Dio. Contro questo vaneggiamento stabilisce s. Paolo la tesi, che non per le opere della legge, cioè non per una vita unicamente ordinata dietro le prescrizioni di Mosè, arriva l'uomo a guadagnarsi la benevolenza di Dio; ma solo per la fede in Cristo, il quale ci fu dato da Dio per acquistarci la sapienza, la santificazione, la giustizia e la redenzione. Da una parte miscredenza nel Salvatore e confidenza nell'adempimento della legge operato per sola forza di natura; dall'altra, fede nel Redentore e nella giustificazione, mero dono da Dio (2), sono qui i membri dell'antitesi; ma non già la fede nel Salvatore, e le buono opere provenienti dalla di lei virtù.

Le *opere della legge* ἔργα τοῦ νόμου distingue s. Paolo accuratamente e sempre dalle *opere buone* ἔργα ἀγαθὰ, καλὰ, come anche in realtà devono essere internamente ed essenzialmento distinte; in quanto che quello si fanno senza la fede in Cristo o la sua grazia, queste invece nella grazia e nello spirito di Cristo. E dove mai invero asserisce l'Apostolo che l'uomo non per le *buone* opere, ma solo per la fede in Cristo arrivi a salute? Questa strana obbiezione è un bel trovato del secolo decimosesto: la dottrina, che alle buone opere attribuisce l'eterna beatitudine, è anzi da s. Paolo chiarissimamente sostenuta (3).

§ XXIII.

Dottrina sul purgatorio ne' suoi rapporti colla dottrina cattolica intorno alla giustificazione.

La dottrina da noi toccata nel § antecedente sulla possibilità di adempire la legge, merita d'essere nuovamente chiama-

(1) Con quest'espressione l'illustre autore non detrae nulla affatto alla dottrina dell'ispirazione divina. Secondo l'opinione ora comunissima ai teologi, perchè la più verosimile, la scelta delle parole usate nelle sacre Scritture non deve sempre attribuirsi allo Spirito Santo, perchè ogni agiografo, sebbene divinamente ispirato, scrisse con frasi sue proprie e col suo proprio stile. Non siamo adunque tenuti a creder che lo Spirito Santo dovesse illuminare s. Paolo sulle false interpretazioni che i protestanti avrebbero dato alla frase *opere della legge*, ond'egli si astenesse da quest'espressione a lui famigliare. B.

(2) Rom. I. 17. 5; X, 3; Philip. III, 9.

(3) Rom. II, 7, 10.

ta ad esame; e le opposte teorie rispettive sono troppo importanti per trascurare un accurato confronto di quelle ragioni che loro servono di fondamento. Calvino dice: Giammai alcun uomo, sia pur egli anche rinato nella fede in Cristo, ha fatto qualche opera moralmente buona, qualche opera la quale non fosse per sè condannabile, quando con severo giudizio da Dio si esaminasse. Ma, concesso anche l'impossibile, che possa ciò esistere un atto buono realmente, il suo autore non lascerebbe per questo di comparire insozzato ed impuro per le altre sue colpe. Non già l'esteriore delle opere, che forse nella loro apparenza possono soddisfare alla legge morale, ma ben più la purità del volere è apprezzata da Dio. Innalziamo il nostro spirito fino al trono di Dio giudice, e chi mai potrà pensare di potersi sostenere al suo tribunale? Egli è adunque riprovevole il dogma della giustificazione interna, dogma che implica la necessità dell'adempimento della legge, dogma infine che altro non può produrre nelle coscienze che disperazione (1).

Qui il cattolico risponde: Od è possibile all'nomo, rinvigorito da soprannaturale virtù, l'adempimento degli evangelici precetti, secondo il loro spirito, secondo la loro vera interna essenza, od è impossibile. È dessa vera la prima supposizione? Allora senza dubbio ciascuno vi è obbligato; e realmente ciascheduno rinviene nel suo cuore la prova della prima supposizione; mentre i rimorsi, i quali perseguitano il peccatore che ha violato la legge, suppongono che poteva osservarla; anzi che coll'aiuto divino lo poteva facilmente. Si ammette all'opposto la seconda ipotesi? Allora se ne dovrebbe ricercare unicamente in Dio la cagione, allora cioè ne consegue una di queste due cose: o che Iddio non ha stabilito i giusti rapporti tra la natura umana e la legge morale, o ch'egli ricusa all'uomo le grazie necessarie al suo adempimento, non solo esteriore, ma altresì interno. Ora chi non vede l'assurdità di queste due proposizioni? Che ne conseguirebbe infatti se non che da una parte Dio non vuole che s'adempiano i suoi voleri; e dall'altra la trasgressione della leg-

(1) Calvin. *Instit.*, l. III, c. 14, § 11, a carte 279: « Duobus his fortiter insistendum: nullum unquam extitisse pii hominis opus, quod si severo Dei judicio examinaretur, non esset damnabile. Ad haec, si tale aliquod detur, quod homini possibile non est, peccatis tamen, quibus laborare auctorem ipsum certum est, vitiatum ac inquinatum, gratiam perdere; atque hic est praecipuus disputationis cardo ». C. 14, § 1, a carte 270: « Huc, huc referenda mens est, si volumus de vera justitia inquirere: quomodo coelesti judici respondeamus, cum nos ad rationem vocaverit ». § 4: « Illic nihil proderunt externae bonorum operum pompae .... sola postulabitur voluntatis sinceritas ». Cf. Chemn. *Exam. Concil. Trid.*, P. 1, p. 294.

ge non può far reo il trasgressore, nè gli è punto d'ostacolo a conseguire l'eterna felicità; principio che distrugge la differenza tra il bene ed il male, tra il giusto e l'ingiusto (1).

Ma trattasi qui solo della natura decaduta, rispondono i protestanti; ed è il peccato che pose l'uomo in disarmonia colla legge.

E che! la natura non venne forse redintegrata per Gesù Cristo? Il Mediatore non riconciliò forse l'uomo colla legge? Eredi di una natura corrotta, noi riceviamo in Gesù Cristo un retaggio di forza spirituale, e con tale forza, a buon diritto pronunzia il concilio di Trento, che niun precetto deve essere impossibile all'uomo (2); alla corruzione ereditaria ben deve prevalere questa santa eredità in Gesù Cristo; a meno che non vogliasi dire, la legge morale essere stata fatta non per tutti i discendenti d'Adamo, ma solamente per lui, solamente per la sua momentanea dimora nel paradiso terrestre.

In questi ultimi tempi si volle accorrere in soccorso dell'antica dottrina protestante, perfino col sostenere che la legge morale impone precetti ideali, che rimangonsi necessariamente inadempiti, siccome ogni ideale è inarrivabile. Ma se così è, l'uomo il quale non soddisfa alla legge morale, non è per nulla più colpevole d'un epico poeta che non pareggiasse Omero e Virgilio. Più ingegnosa è almeno l'altra obbiezione, che quanto più il credente progredisce da perfezione in perfezione, tanto più sublimi postulati gli pone innanzi continuamente la legge morale, di modo che il precetto, infinitamente elevandosi, lascia sempre il cristiano assai al di sotto di lui. Nell'esaminare però la vita

(1) E Lutero realmente venne talvolta a ravvisare come la sua dottrina conducesse a pensare che l'ordine universale, non vuole nell'uomo l'adempimento della legge morale. « Dio, egli dice, sapeva bene che noi non avremmo fatto tutto, e che non avremmo potuto farlo; ed a tal fine ne concesse la *remissionem peccatorum* ». (*Tischreden*, Jena, 1603, p. 162 b.). Benissimo!

(2) *Concil. Trident.*, sess. VI, c. XI. *De observatione mandatorum, deque illius necessitate et possibilitate*: « Nemo autem, quantumvis justificatus, liberum se esse ad observationem mandatorum putare debet: nemo temeraria illa, et a patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, *sed jubendo monet et facere quod possis et petere quando non possis, et adjuvat ut possis.* Cujus mandata gravia non sunt, cujus jugum suave est et onus leve. Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt, qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermones ejus. Quod utique cum divino auxilio praestare possunt, etc. ». Rettissimamente poi il pontefice Innocenzo X, nella sua costituzione contro le cinque proposizioni di Giansenio (Hard. *Concil.*, t. XI, p. 143, n. 1), rigetta quanto segue: « Aliqua Dei praecepta justis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant ».

dei santi, ci si offre invece un fenomeno affatto opposto. Il sentimento di trovarsi in possesso di una forza onnipossente ed infinita sa rinvenire sempre nuovi e sempre più nobili rapporti dell'uomo con Dio e co' suoi simili; sicchè l'uomo santificato in Gesù Cristo, e ripieno del suo Spirito, si sente sempre superiore alla legge. Egli è veramente il carattere dell'amore che viene da Dio, che quindi è altamente, infinitamente superiore alle pure esigenze della legge, di non essere mai pago d'appalesarsi, di trovar sempre nuovi sacrifizii; sicchè non di rado, acceso il fedele di santa fiamma, rassembra un entusiasta ed un fanatico agli occhi di coloro che nella via della perfezione stanno addietro di lui.

Ora egli è solo sotto questo punto di vista che può offrirsi una spiegazione soddisfacente di quella rimarchevole dottrina, la quale dichiara darsi delle opere buone che vanno oltre i precetti, della dottrina cioè delle opere supererogatorie (*operum supererogationis*); dottrina che, al pari di ogni antica ed universale credenza, non può che riposare sovra una base solida ed inconcussa. Il sentimento, profondo ma tenero e delicato di questa dottrina, se osiam dirlo, dovette necessariamente sfuggire ai riformatori; a quei riformatori, che non sapevano nemmanco comprendere come mai l'uomo possa talvolta affrancarsi dall'ambizione, dall'avarizia e dall'impudicizia.

E per verità questa dottrina medesima, intorno alla quale del resto il concilio di Trento non si spiegò palesemente, quanto più ha profonde le sue fondamenta tanto più è suscettibile d'essere mostruosamente travisata; soprattutto quando, come fecero i protestanti, non si ravvisino sotto il suo nome che degli atti puramente esteriori ed arbitrarii. Ed allorchè poi gli avversarii, invocando l'esperienza, asseriscono che giammai l'uomo ha potuto lusingarsi d'avere soddisfatto la legge, e trattarsi qui del suo reale adempimento, non già della possibilità solamente astratta di adempirla, essi appoggiano totalmente sul falso la loro obbiezione. Primieramente nessun argomento contro di essa può dedursi dalla realtà, perchè noi non saremo giammai in istato di conoscerla, giacchè di giudicare i cuori altrui non ci è nè lecito nè possibile. E come, se non siamo neppur capaci di giudicar noi medesimi, se per ciò lo stesso s. Paolo afferma, che per verità nulla gli rimprovera la propria coscienza, ma non per questo si ritiene egli giusto (1)? Ma oltre a ciò il voler determinare colla

(1) *Concil. Trid.*, sess. VI: « Quia in multis offendimus omnes, unusquisque sicut misericordiam et bonitatem, ita et severitatem et judicium ante oculos habere debet, neque se ipsum aliquis, etiamsi nihil sibi conscius fue-

norma di quanto realmente opera la comune degli uomini i limiti di quanto potremmo operare in Gesù Cristo, condurrebbe alla massima corruzione della morale. Si stabiliscano pure dietro la pratica comune i precetti da adempirsi; e tosto vedrassi questa realtà, ora deficiente alla norma, decadere ad un grado ancor di molto inferiore. Finalmente siffatta opinione non adduce alcuna più fondata ragione di ciò ch'essa denomina realtà, nè si può scorgere perchè mai debba essere tale (cioè dietro ciò che si opera comunemente) e non altrimenti (1).

Calvino ci comanda di sollevare lo sguardo al tribunale di Dio. E certamente nulla v'ha di più opportuno a distaccare il peccatore da sè stesso ed a convertirlo a Cristo, quanto la rimembranza del giudizio, che tutti, non già al presente in faccia agli uomini che scrivono o leggono la storia universale (2), ma avanti a Dio infinitamente giusto ed infinitamente santo dobbiamo subire. Guai a colui che non si è convertito al Signore! Guai a chi non è stato purificato dal suo sangue, divinizzato per mezzo di una viva unione coll'Uomo Dio. Ora i protestanti ardiranno essi dire, che gli eletti si presentino al tribunale divino ancora macchiati di peccato, che Cristo gli introduca nel cielo solo coperti sotto il manto di sua giustizia? Ma tale asserzione sarebbe la più evidente contraddizione alla Scrittura, chè il peccato, sia o no coperto, sempre esclude dal regno di Dio.

rit, judicare: quoniam omnis hominum vita non humano judicio examinanda, et judicanda est, sed Dei: qui illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium: et tunc laus erit unicuique a Deo, qui, ut scriptum est, reddet unicuique secundum opera ».

(1) In quanto alle opere supererogatorie, una distinzione toglierà ogni equivoco. Se si considera in astratto la legge morale come il volere di Dio, e la carità come il suo compimento; allora è impossibile il fare più di ciò che quella richiede, come è impossibile superare la carità ed aspirare oltre l'unione della nostra volontà colla divina. Sotto questo punto di vista la legge morale è dunque illimitata ed eccedente ogni atto dell'uomo. Ma questa legge nell'applicazione si suddivide in innumerevoli leggi parziali, le quali costituiscono i precetti particolari. Ora questi precetti in tutta la loro infinita gradazione sono essi egualmente obbligatorii per tutti? Questo è quello che la Chiesa nega, e che ha sempre negato, insegnando che nell'obbligazione universale di attendere alla propria perfezione libera è la scelta della via per raggiungerla, che ciascuno avendo innanzi di sè una serie di atti, la cui perfezione, la cui consuonanza alla legge universale della carità è gradatamente maggiore, ad uno è tenuto per dovere universale, agli altri è invitato per puro consiglio. Supererogatorii sono adunque quegli atti, omettendo i quali la legge suprema della carità non verrebbe lesa (V. *Neue Untersuchungen*, § 33).

(2) Secondo alcuni filosofi di Germania, il giudizio finale, è semplicemente un rendiconto severo da rendersi da tutti gli umani alla posterità. Quindi i giornalisti, i biografi e l'opinion pubblica, sono gli ultimi giudici del genere umano! Parecchi teologi protestanti, tra i quali Marheincke, favoreggiano simile sentimento.

Qui adunque ci si presenta a loro riguardo la questione: In qual modo veniamo noi liberati dal peccato? come la santità d'improvviso ne occupa il luogo? ossia, como noi all'istante che lasciamo la terra ancora immondi, diveniamo subitamente puri agli occhi di Dio? Forse per la liberazione puramente fisica da questo pugno di creta, della quale tanto parlano i protestanti? Ma qui non si scorge come mai il peccato sia cancellato dal nostro *spirito peccaminoso* per la sola ragiono, che noi deponiamo questa spoglia mortale. Affinchè somigliante idea penetri nella mente d'un cristiano, è mestieri che non ravvisi nel peccato un atto libero e morale, o che sia giunto fino agli errori dei gnostici e dei manichei. O forse avviene che noi siamo purificati da un'onnipossente parola, da un violento e meccanico impulso? Ecco ciò che suppongono, per verità senza accorgersene, le dottrine protestanti, secondo le quali bisogna pure che nel giorno estremo avvenga un magico ed improvviso trasmutamento. E chi del resto potrebbe meravigliarsene, se fanno recidere, per così dire, dal peccato originale una parte dello spirito umano; se lasciano l'uomo affatto passivo nella rigenerazione? Il cattolico, per lo contrario, non potendo giammai concepire l'uomo senza esercizio di libertà, deve ancora in quest'ultimo atto della sua purificazione vedere la libera cooperazione alla grazia (1), e rigettare come incompatibile coll'ordine morale il processo meccanico de' protestanti. Che se a Dio fosse piaciuto d'adoperare un processo di tal natura, non sarebbesi la venuta di Cristo effettuata senza motivo?

Ed è per questo appunto che la Chiesa cattolica si vede necessitata a tener ferma la sua dottrina sulla giustificazione e sulla santa attività dell'uomo giusto in questa vita, sicchè nel giorno del giudizio, Gesù Cristo apparisca aver per noi dato compimento alla legge, non solo al di fuori di noi, ma eziandio nell'interno dei nostri cuori. Il nostro conforto sarà sempre adunque la virtù di Cristo, quella virtù però che non solo perdona, ma distrugge altresì il peccato, sebbene il faccia in doppia maniera. Gli uni cioè escono da questo mondo intieramente purificati nel sangue dell'Agnello, gli altri non vengono purgati da ogni bruttura che nella vita futura. E questi sono coloro che, mercè la fede e la carità accoppiate con un pentimento sincero,

(1) Spesse fiate si afferma che i beati in cielo non posseggono più alcuna libertà. Bisogna distinguere: non hanno la facoltà di scegliere il male, nè è questa un'imperfezione: ma hanno la potenza di eleggere fra i vari beni, che è il più bel privilegio dell'uomo, e che più d'ogni altro lo avvicina alla divinità. Ed il pretendere che gli eletti, coll'entrare nel seno di Dio perdano così sublime prerogativa, egli è un errore ed un assurdo.

congiuntisi a Cristo, non per anco avevano per ogni parte perfetta la loro unione, nè s' erano in ogni punto compenetrati col di lui Spirito, quando vennero chiamati dalla prova al giudizio, ove il loro candore non apparve ancor tutto puro agli occhi di Dio. Così il dogma del purgatorio si collega intimamente alla dottrina della giustificazione interiore, ed anzi ne è necessaria conseguenza ; ed esso soltanto rinfranca le anime atterrite dal peccato. Del resto tale dogma non sottrae alcuno all'obbligo d'acquistar la giustizia interiore, di soddisfare alla legge, per quanto ne costi fatica ; perchè i santi voleri di Dio devono essere impressi ed espressi in ciascuno di noi.

Ma i protestanti, all'opposto, rigettando colla loro solita presunzione la dottrina del purgatorio sì costantemente ed universalmente creduta, si videro bentosto necessitati, a consolazione dell'uomo, di sostenere l'impossibilità di adempire la legge, proposizione confutata ad ogni istante dalla Scrittura, e che pone Iddio in contraddizione con sè medesimo ; poi di stabilire tale nozione della fede giustificante, che invano si tenta ridurlo ad un chiaro concetto ; finalmente di ammettere, almeno tacitamente, un'operazione meccanica, ed una onnipossente parola che purifichi l' uomo dopo il trapasso.

Così entrambe le confessioni si fanno a consolare i loro fautori ; ma chi non si accorge della differenza ? L' una è perfettamente in armonia colla santa Scrittura, che ad ogni passo presuppone possibile l' osservanza della legge ; l' altra ad ogni pagina le contraddice. Quella mantiene la legge morale nella sua integrità, questa la rovescia invece da capo a fondo. La prima, in armonia col libero e progressivo sviluppo dello spirito umano, mostra feconda per lunghi sforzi la semente ricevuta dal Cielo ; la seconda, infrante le eterne leggi dell' umana intelligenza, estingue colpevolmente il sentimento morale e lavora a distruggere la virtù dal mezzo degli uomini.

Appendice al § XXIII.

Sulle pene del Purgatorio (1).

È qui necessario chiamare ad esame l' opinione, se veramente la Chiesa cattolica insegni che la purificazione delle anime nel purgatorio succeda per mezzo di un fuoco materiale (2).

(1) Dalle *Nuove ricerche* (*Neue Untersuchungen*, etc.) seconda ed. § 54, pag. 317-329.

(2) Il prof. Baur in risposta alla Simbolica di Moehler aveva asserito che

Nel secondo libro de' Maccabei (v. 12) vien detto soltanto che alcuni morti piamente abbisognano tuttavia nell' altra vita di una purificazione, e che le preghiere de' viventi giovano loro. Quando poi il Redentore (1) parla di un peccato che non si può rimettere nè nella vita presente nè nella futura, e lascia con ciò presupporre, come il succitato libro de' Maccabei, una remissione che abbia luogo nell' altra vita; qui pure non si riscontra se non la dottrina, che dopo i giorni presenti v' ha luogo ancora al compimento della purificazione; ma neppur qui si offre verun lume sul modo con cui l' espiazione vi si conduca ad effetto.

Certo poi che il v. 15, c. III della prima lettera ai Corintii accenna ad un fuoco, e se piacesse di immaginarsi col reverendo Olshausen che il ricco Epulone si trovasse sepolto nel purgatorio e non già nell' inferno (2), qui pure si troverebbe fatta menzione del di lui fuoco. Ma che questo fuoco, del pari che quello dell' inferno, possa essere soltanto un' immagine di grandi dolori, niuno vorrà negarlo; giacchè troviamo i tormenti dell' inferno rappresentati nelle Scritture ancora sotto altre figure (3).

Nella tradizione ecclesiastica dei primi secoli, sebbene riscontriamo frequentissima la dottrina del purgatorio, ci si offre però affatto nuda di forma; solo troviamo ad ogni tratto e l' innalzarsi preghiere, e l' offrirsi sacrifizii pei defunti fratelli, affinchè riposo e pace nel Signore loro si conceda; preghiere, e sacrifizii che per taluni si rinnovavano ogni anno. Così, per esempio, vediamo nel secondo secolo i martiri delle Gallie esercitare questo santo dovere; così Tertulliano annovera fra gli obblighi d'una pia vedova il pregare pel defunto marito, e l'implorargli *refrigerio* da Dio (4); così da un passo di s. Cipriano

la Chiesa cattolica merita ben più della protestante il rimprovero di far entrare le anime in cielo per mezzo di un *processo meccanico* (V. il § precedente), perchè secondo la di lei dottrina un fuoco materiale purga quegli spiriti, e l' esistenza di questo fuoco materiale è da lei accoppiata inseparabilmente all' esistenza del Purgatorio. È a questa opposizione che nello stralcio seguente risponde il nostro autore. B.

(1) Matth. XII.

(2) Questa nuova spiegazione dell' accennata parabola (o storia) fu trovata veramente per tranquilizzare l' animo de' ricchi immemori dei loro doveri, ed è in piena ripugnanza con tutto il contesto della narrazione evangelica. B.

(3) Realmente nessun teologo cattolico dice essere di fede l' esistenza d' un fuoco materiale, sia nel purgatorio che nell' inferno. Vedi anche la *Dogmatica* del padre Perrone, *De Deo creatore*, cap. VI, art. 2 e 3. B.

(4) « Pro anima ejus orat, et refrigerium interim adpostulet ei, et in prima resurrectione consortium, et *offerat* (faccia offrire un sacrifizio) annuis

rileviamo che i sacerdoti colle loro comunità offrivano *preci* ed *ostie* pei trapassati (1). S. Agostino raccomanda semplicemente sua madre alle preghiere dei lettori delle sue Confessioni (2), e nel suo libro poi sui *Doveri verso i defunti* annovera egli, come è ben giusto, fra i primi quello di offrir per loro sagrifizii e d'esserne memore nella preghiera, perchè il libro de' Maccabei ce lo insegna, e perchè *in tutta la Chiesa* il sacerdote nella santa messa prega anche pei trapassati; ciò che forma per sè solo sufficiente autorità, quand'anche le sacre Lettere dell'antico Testamento nulla c'insegnassero a questo riguardo (3). Di simile tenore sono pure moltissimi altri passi rispettivi di sant'Agostino. Però fra questi numerosissimi passi, ov'egli parla dell'intercessione pei defunti, e delle pene temporali dell'altra vita (4), non negheremo che se ne trovino di tali, in cui si esprime, succedere per mezzo di fuoco nna siffatta purificazione (5). Ma se poi si debba per esso intendere un fuoco corporeo, lo revoca egli medesimo in dubbio in diversi luoghi e lo lascia anzi affatto indeciso, aggiungendo solo, ch'ei non s'oppone a tale opinione, perchè *può anche* esser vera (6).

Parimenti non revoco in dubbio che anche presso sant'Ambrogio, il maestro di sant'Agostino, non solo si trovi frequente

diebus dormitionis ejus : nam haec nisi fecerit, vere repudiavit, quantum in ipsa est (Tertull. *De Monogamia*, c. 10).

(1) Nella lettera LXVI (ed. Maurina di Parigi, 1726) dic' egli che i suoi predecessori avevano stabilito, che chiunque trasgredisse un precetto ecclesiastico, non dovesse godere dopo la sua morte nè di nessuna intercessione della Chiesa, nè di nessun sagrificio.

(2) L. X, c. 13.

(3) August. *De Cura pro mortuis*, c. III. Dice altresì in appresso al c. VI: « Non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum, quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis, etiam tacitis nominibus quorumque, *sub generali commemoratione suscepit Ecclesia*, ut quibus ad ista desunt parentes, aut filii, aut quicumque cognati, vel amici, ab una eis exhibeantur *matre communi*.

(4) Questo tiene per fermo Sant' Agostino : « Quisquis cupit poenas evadere sempiternas, non solum baptizetur, verum etiam justificetur in Christo, ac sic *vere* transeat a diabolo ad Christum. Purgatorias autem poenas nullas futuras opinetur, *nisi ante illud ultimum tremendumque judicium (De civit. Dei*, lib. XXI, c. VI). Antecedentemente aveva poi rimarcato che *le pene purgatoria* hanno luogo tanto in questa vita, come nell' altra (Ibid. lib. I. c. XIII).

(5) August. *in Psalm.* XXXVII — *De civit. Dei,* lib. XXI, c. XVI.

(6) *De civit. Dei*, l. XXI, c. 36 : « Non redarguo, quia forsitan verum est ». Ma nell' *Enchiridion*, c. 68, non fa per nulla menzione di fuoco, perchè spiegando ivi il v. 13 e segg. del c. III, della prima lettera ai Corintii, riferisce quel passo alle purificazioni di questa vita. « Est quidam ignis *tribulationis*, de quo aperte alio loco scriptum est : *Vasa figuli probat fornax, et homines justos tentatio tribulationis* (Eccl. XXVII, 6).... « Tale aliquid etiam post hanc vitam fieri incredibile non est ».

menzione di preghiere e sacrifizii pei defunti (1), ma altresì di un fuoco purgante (2). Ma siccome egli, com' è noto, intorno al fuoco dell' inferno insegna chiaramente che non è vero fuoco, ma solo un dolore inconcepibile, un tormento spirituale; non può essere stato che tale anche il suo concetto del fuoco purgatore dei giusti. E così comprendiamo perchè sant' Agostino nel libro *delle Sette* annovera Aerio fra gli eretici, non già perchè negasse il fuoco nel purgatorio, ma perchè rigettava le preghiere e i sacrifizii pei defunti, il che tornava lo stesso che negare propriamente l' esistenza d' uno stato di purga dopo la morte (3).

Egual esito abbiamo volgendoci alla Chiesa greca. Clemente Alessandrino chiama ottimamente la totale purificazione dopo questa vita una *seconda educazione*; Origene poi non manca di parlare con enfasi e ripetutamente di un fuoco, secondo le espressioni bibliche (4); ma è del pari notissimo com' egli altrove evidentemente dichiari, che non v' hanno che fiamme divampanti dalla coscienza, nelle quali si consuma tutto quanto esiste ancora di peccaminoso (5). Così poi s. Cirillo di Gerusalemme si esprime nelle sue catechesi: « Noi preghiamo altresì pei defunti nostri padri e vescovi, e per tutti coloro che fra di noi sono morti, perchè crediamo tornare a gran giovamento di quelle anime per le quali si prega; mentre la nostra preghiera si avvalora nel santissimo e venerabilissimo sacrifizio (di Cristo nella santa messa) ». E dopo aver ciò rischiarato colla similitudine delle preghiere che si porgono ai re per ottener grazia agli amici, soggiunge: « Così anche noi offriamo supplicazioni pei defunti, sebbene non siano esenti da peccato; noi però non intrecciamo corone (com' era consueto portarle ai re, cercando grazie), ma sacrifichiamo Cristo immolato pei nostri peccati, implorando da Dio per suo mezzo grazie per loro e per noi (6) ». Altro non leggiamo in queste pubbliche istruzioni.

S. Giovanni Crisostomo poi ci fa sapere bensì che gli Apostoli medesimi hanno ordinato il pregare pei defunti nei santi misteri, essendo loro utilissima la nostra preghiera; ma che sia pure dottrina apostolica che eglino vengano purificati meccani-

(1) Per es. nella lettera a Faustina.
(2) *In psalm.* XXXVI: « Etsi salvos faciet Dominus servos suos; salvi erimus per fidem; sic tamen salvi *quasi per ignem.* Etsi non exuremur, tamen uremur. Quomodo tamen alii in igne, etc. »
(3) August. *De haeresibus*, c. LIII.
(4) Orig. *Homil.* VI *in Exodum.*
(5) Orig. *De Princip.* l. II, c. 10, e in altri luoghi diversi.
(6) Cathech. XXIII (Mystagog. V).

camente mercè d' un fuoco materiale, ei non l' aggiunse (1); nè lo leggiamo in molti altri suoi passi ne' quali esorta vivamente ad essere loro utili non già con lagrime e con lamenti, ma con suppliche ed elemosine, giacchè chi mette innanzi i sospiri del suo cuore all' Agnello di Dio presente sull' altare, reca conforto all'oggetto dell'amor suo ; chè non indarno prega il sacerdote *per tutti i defunti nel Signore*, « nè sono gli usi de' cristiani una vana apparenza, ma disposizioni dello Spirito Santo (2) ».

Nè qui però vorrò io negare che s. Gregorio Nisseno, s. Basilio, s. Gregorio Nazianzeno, Teodoreto ed altri del IV e V secolo parlano anche di un fuoco, ove si purificano coloro, che muoiono macchiati di qualche peccato ; ma qui pure non devono già usurparsi alcune parole isolatamente, bensì ponderarsi maturatamente tutto quanto dicono quei passi, ove esse occorrono, nell' intero loro contesto. Esaminiamo qui, a cagione d'esempio, accuratamente solo il primo dei Padri sunnominati. In un suo scritto egli parla di tali che o abbisognano ancora di una purificazione pel fuoco, o vengono tantosto refrigerati colla rugiada della grazia celeste : se niuno vuol qui intendere un' acqua sotto l' espressione di rugiada, non si vorrà neppur significato carbone e fiamme sotto quella di fuoco. Gregorio stesso già l' accenna aggiungendo, quando fa uso di quell' espressione : « Secondo le parole del Vangelo », cioè : per servirmi d' un modo biblico di dire (3). E realmente in altro luogo, dic' egli affatto in generale, che per que' tormenti s' hanno da intendere tali sensazioni dolorose che s' oppongono propriamente a quei piaceri vani e meschini, che il paziente aveva amato in questa vita (4).

Tali sono le idee dalle quali non si dispartirono i Greci, neppure al concilio Ecumenico di Firenze (a. 1438), ove essi dichiararono apertamente di non credere ad un fuoco reale nel purgatorio ; e i Latini fecero loro a questo riguardo tanto poco difficoltà, che nel Decreto d' unione si fe' parola unicamente di un purgatorio senza l' aggiunto di *fuoco* (5).

Ma quei medesimi teologi, cui sembra più verosimile l' esistenza di un fuoco nel purgatorio, uon si immaginano già per questo un fuoco comune, bensì un certo fuoco immateriale, un

(1) Ad popul. or. LXIX.
(2) Homil. XLI in I ad Cor., edit. Montfauc.
(3) *De iis qui praemature abripiuntur.* Opp. edit. Paris 1615, t. II, pag. 754.
(4) *De anima et resurrectione*, l. 1, p. 660.
(5) Anche il cardin. Bellarmino conviene pienamente in tutto questo, *De Purgat.* lib. II, c. 11.

dolore cocente e penetrantissimo, un castigo insomma, di cui non ci è dato formarci veruna idea. Imperocchè l'espressione di *fuoco immateriale* non offre che un significato negativo, cioè rimovente idee grossolanamente sensibili, senza però determinare alcun che di preciso (1). In una parola questi teologi, fra i quali s. Bonaventura, si rappresentano il fuoco come le pene terrestri, le quali eccitano esteriormente ad una perfetta purificazione, mentre nell'interno la grazia ottiene la libera determinazione dell'animo. Ma in quella maniera che niuno può rinfacciare a Dio ch'egli adopera mezzi meccanici a produrre il bene, se più o meno ci visita con patimenti *in tutta la nostra vita*, così non si può dire neppure ch'egli usi di un mezzo meccanico, quand'anche egli castighi e purifichi con pene di fuoco cocente i defunti tuttor macchiati di colpa (2). Guglielmo Occamo risponde assai acutamente alla domanda, come un fuoco possa agire sullo spirito, che il fuoco non può tormentare lo spirito, ma che questo non vorrebbe essere nel purgatorio, e questo non volere genera mestizia e dolore de' peccati commessi e che lo trattengono così tra quelle fiamme; e nel tempo stesso prova pure un desiderio d'essere altrove, se a Dio piacesse; e che l'una e l'altra cosa insieme formano appunto l'intiera pena del purgatorio (3). Neppur queste parole ammettono un fuoco materiale.

In ogni caso dobbiamo però bene concepire il purgatorio come un luogo adatto alla costituzione tuttora meno pura dei suoi abitatori; ma dove è ancora peccato, ivi deve essere necessariamente pena e dolore, tanto all'esterno che nell'interno. Uno spiritualismo troppo esclusivo sarebbe qui tutt'altro che a suo luogo, perchè nell'ordine della providenza all'interno cor-

(1) Frequentemente esprimono essi abbastanza di non intendere un fuoco materiale coll'aggiungere alla parola *fuoco* l'aggettivo *un certo*; così ad esempio sant'Isidoro di Siviglia; « Demonstrat quibusdam illic (in futuro saeculo) dimittenda esse peccata et *quodam* purgatorio igne purganda (*De div. offic.*, l. 1, c. 18.).

(2) S. Bonav. *Breviloq.* P. VII., c. 2: « Quia poena illa esse debet expurgatoria, et *purgatio illa spiritualis*, necesse est, vel quod ignis ille spiritualem habeat virtutem divinitus sibi datam, vel, ut magis credo, *ipsa virtus gratiae interius habitantis adjuta a poena extrinseca* ipsam animam jam pro offensis punitam, reatuum onere alleviatam, purget purgatione sufficienti.

(3) *Quodlib.* I, q. XIX, opp. edit. Argent. 1491, fol. 314: « Sic patitur spiritus, quia detinetur in igne contra suam voluntatem; itaque habet nolitionem, ex qua sequitur dolor et tristitia in voluntate. Et *ista nolitio simul cum tristitia* est poena purgatorii. — Objectum immediatum nolitionis spiritus existentia in purgatorio est peccatum illud, propter quod punitur.... Vellet etiam alio in loco esse, si Deo placeret. Ex quibus censetur tristitia in eo. Et illa duo integrant poenam purgatorii ».

risponde l'esterno, e viceversa. Non di rado per un' anima in preda all' afflizione tutto quanto la circonda si converte da sè medesimo in aumento di duolo. In questa verità ci è lecito vedere perchè mai un certo sentimento fu sempre restio ad ammettere pene meramente spirituali nel purgatorio, ancorchè per un tempo vi si fosse stato costretto da rappresentazioni invalse, troppo grossolanamente sensibili. Lo studio del Purgatorio di Dante, da lui collocato in un' isola al di là dell' Atlantico, dove le anime si purificano senza bisogno di fuoco, potrebbe servire moltissimo a' teologi, anche protestanti, se col poeta amassero di farsi poeti un istante, per istudiare l' uomo in tutta la sua profondità. La Chiesa però così saggia in questo come in tutti i suoi altri consigli, ritiene proprio dovere solo di conservare l' antico dogma cristiano-apostolico : *V' ha nell' altra vita uno stato di purga* (un purgatorio) ; ma non ne descrive le particolarità più di quelle dell' inferno e del paradiso.

Bensì, fa d' uopo ripeterlo, giusta i concetti protestanti, la finale liberazione dal peccato non può realmente apparire che come un semplice processo meccanico o naturale, e perciò appunto incomprensibile. Che altro insegna la dottrina protestante, se non che soltanto per la dissoluzione dello spirito dal corpo il peccato pure cessa d' esistere ? Ora quanto più il protestante ravvisa di malizia nel giusto, in ogni sua facoltà, anche nelle più spirituali ; altrettanto gli deve riuscire più incomprensibile come d' improvviso lo spirito col deporre il suo corpo debba subire un cangiamento, che egli non aveva giammai potuto produrre col proprio volere.

§ XXIV.

Contrarietà delle differenti Confessioni relativamente alla nozione complessiva del cristianesimo.

Che il cristianesimo e i fini prossimi della venuta del Salvatore si concepiscano in maniera radicalmente opposta dalla Chiesa cattolica e dai protestanti, questo è senza dubbio il pensiero insorto in qualche attento lettore dietro l' esposizione delle antecedenti dottrine. Ora che un tal pensiero non sia totalmente destituito di fondamento, sono per mostrarlo le seguenti osservazioni, nel mentre che serviranno insieme a diffondere la maggior luce su quanto finora si è detto, ed a consolidare più fortemente le opinioni già esposte sull' essenza del protestantismo.

Dissipare l'errore, rischiarare coi raggi della verità il mondo, bandire e sanzionare la legge morale, e sollevare in essa l'uomo al più alto grado possibile, offrendo in Gesù Cristo a tutti il perdono de' peccati, la grazia della santificazione e della salute, ecco, giusta l'antica credenza, lo scopo essenziale della divina misericordia nell'istituzione del cristianesimo. Ma qual è invece l'idea di Lutero sull'edifizio di Gesù Cristo?

I. Lutero pretende che un fine prossimo, immediato, pel quale il figlio di Dio comparve in questo mondo, non fu già quello di apportare la verità sulla terra; ma che fu l'unico quello di compiere la legge, soddisfare ai suoi precetti e morire per noi. Quindi rinfaccia ai papisti d'insegnare, essere l'Evangelio una legge d'amore, e contenere una morale più difficile, cioè più pura ed elevata che non la mosaica. Nel suo Comentario sull'Epistola ai Galati, così dic' egli: « Cristo è venuto fra noi non già per insegnare la legge, ma per compirla. Che se in pari tempo ebbe anco ad insegnarla, ciò accadde *per accidente* e fuori della sua missione, nell'istessa guisa che, mentre propriamente e principalmente era venuto per salvare i peccatori, per accidente guariva gli infermi, ec. (1) ». Altrove leggiamo: « Abbenchè l'opposta dottrina sia più raggiante del sole in pieno meriggio, i papisti sono così ciechi e stolti da fare dell'Evangelo una legge d'amore, e di Gesù Cristo un legislatore che avrebbe imposto una legge assai più dura della mosaica. Ma lascia pure andare questi folli e ciechi, ed impara da s. Paolo, che giusta il Vangelo, Cristo è venuto non per imporci una legge novella, ma per essere ostia di propiziazione pei peccati del mondo ».

Con che corta veduta Lutero considera la missione del Figliuol di Dio! E come può egli chiamare accidentale il *magistero* di Gesù Cristo? E che! l'Apostolo delle genti non doveva anch'egli insegnare la verità agli uomini! Non promulgava Cristo medesimo come supremo Legislatore a rincontro di Mosè, una legge più pura, più perfetta e quindi più rigida della mosaica! (Matt. V, 31 e seg.) Non pronunziò Gesù Cristo medesimo queste parole: *Io vi do un novello precetto, amatevi scambievolmente?* (Ioan. XIII, 34). Del resto noi vedremo fra poco su qual fondamento, o piuttosto con quale calunnia, Lutero ci rinfaccia di ridurre Cristo alla semplice qualità di legislatore.

II. Ma in secondo luogo non solo Lutero sostenne che il divin Riparatore non discese fra noi per insegnare una più perfetta dottrina, ma che venne anzi per abrogare la legge morale, e

(1) *Auslg. des Briefes, an die Galat.*, luogo citato a pag. 219.

sciogliere dall'anatema di sua maledizione in presente ed in futuro tutti coloro che avrebbero creduto in lui. L'Evangelo, secondo Lutero, ci ha pienamente restituita la libertà; nè più lo stesso decalogo può incolpare i fedeli, nè più atterrire le coscienze: il cristiano è posto al disopra de' suoi precetti. Diceva Lutero: La legge ritrae dal peccato l'uomo non anco convertito; poichè essa col minacciargli i divini giudizii lo getta in braccio al terrore ed allo spavento; dappoi, quando è bastantemente commosso, lo ravvia al Salvatore, onde ottenere per suo mezzo il perdono de' peccati. Ecco le due funzioni da Lutero assegnate a prima giunta ai comandamenti della legge sia mosaica che cristiana, e solo alquanto dopo ve ne aggiunse anche una terza (1). Il Sassone riformatore non ammette pertanto alcun uso della legge morale pel *fedele* come tale: allorquando il credente è pervenuto al Signore, cessa per lui la legge morale e subentra il Vangelo; da qoel punto non più angosce, non più terrori, necessarie conseguenze delle trasgressioni della prima: Cristo soddisfa sempre per ogni sua colpa. Perciò il nostro dottore insta con tanta frequenza perchè si distingua scropolosamente l'Evangelo dalla legge, e che non si aggravi il cristiano col peso di questa, ma soltanto gli si offrano le promesse e le consolazioni di quello. Egli dice: « È di sommo rilievo che sappiasi accuratamente come la legge sia stata abrogata; imperocchè la notizia che tutta la legge venne abolita e che non ha più forza di mettere in istato di accusa o di condanna i fedeli, questa notizia, ripeto, rassoda quanto ho già detto sulla fede, nel tempo stesso ch'è opportonissima ad acquetare le coscienze dorante le lotte che debbonsi sostenere mentre irrompono contro di noi le agonie di morte. »

« Cento volte lo dissi e lo ripeto ancora, nè mai abbastanza potrò inculcarlo, il cristiano che si è impadronito di Gesù Cristo nostro Salvatore, e lo ha strettamente abbracciato, non soggiace più alla legge morale; sciolto dall'obbligazione di adempirla, non può da essa venire nè atterrito, nè condannato, conforme all'insegnamento di Isaia nel passo riportato da s. Paolo: *Gioisci, o donna, che non avesti mai figli* ».

« Allorchè Tomaso d'Aquino e gli altri teologi della scuola parlano della sospensione della legge, dicono che dopo la morte di Gesù Cristo, le leggi giudiziarie e politiche dei Giudei (*judicialia*), non che le leggi ecclesiastiche e ceremoniali sono divenute nocive, e che per tale ragione vennero abrogate: eppure,

(1) La formola della Concordia contiene appunto un articolo speciale sul terzo uso della legge (*tertius usus legis*); questo consiste nell'essere la legge anche norma della vita cristiana.

cosa singolare, se noi loro prestiamo fede, i dieci comandamenti che si chiamano *moralia* non vennero punto aboliti. Credetelo a me, questa razza di gente non sa che si dica ».

« Quanto a te, se ti cade il discorso intorno alla abolizione della legge, considera che tu parli di ciò che è e si chiama veramente legge, vale a dire della legge spirituale. Prendila pure in tutta la sua latitudine, nè voler farvi nessuna distinzione tra le leggi politiche, le leggi cerimoniali ed i dieci precetti. Allorchè s. Paolo afferma che per Gesù Cristo fummo liberati dalla maledizione della legge, evidentemente intende tutta quanta la legge, e prima di tutto i dieci comandamenti; chè soli questi ultimi spaventano la coscienza accensandola avanti a Dio, ciò che propriamente più non fanno gli altri precetti civili e ceremoniali. Quindi non dubitiamo asserire che il decalogo non ha più neppur esso verun dritto di sbigottire le coscienze ove regna Gesù Cristo colla sua grazia: imperocchè, diventando per noi un obbietto di maledizione, il Salvatore lo ha abolito (1) ».

Nè meno manca e strana, nè meno insufficiente a soddisfare alla ragione ed ai bisogni pratici dell'uomo sotto ogni rapporto è la dottrina di Melantone. Da alcuni passi delle sue opere trapela in vero talora limpidissima la genuina nozione della libertà cristiana; come, per esempio, ove egli dice che la legge ceremoniale è abrogata; che il fedele cammina sulla retta via, liberamente mosso dallo spirito divino; e che osserverebbe i precetti morali, quand'anche non gli venissero esteriormente imposti. Ottimamente descrive qui adunque Melantone la libertà cristiana, come l'obbedienza volontaria alla legge di Dio, e in conseguenza come liberazione dalle catene colle quali il peccato aveva avvinto l' uomo. Ma ecco subito il riformatore far ritorno alle prette idee di Lutero, distinguendo due cose in questa medesima libertà; la prima, che il decalogo in virtù della medesima non può condannare il fedele, quantunque prevaricatore; la seconda, che noi adempiamo la legge colle nostre proprie for-

(1) *Luther, Ausleg. des Brief. an die Galat.*, luogo citato pag. 287 b, comp. *Unterricht, wie Mosis Bücher zu lesen sind.* (*Come debbansi leggere i libri di Mosè*), parte V, ed. di Vittemb., p. 1. b: « La legge riguarda e regola quanto devesi fare ed omettere, e quali dobbiam essere avanti a Dio. Di continuo la legge comanda, di continuo impone; poichè Iddio dice per la legge: *fa questo, ommetti quello, ecco quanto io voglio.* L'Evangelo invece non predica nè ciò che dobbiam fare, nè quanto dobbiamo evitare, l' Evangelo non esige nulla da noi. Che anzi ne è il contrapposto, e invece di gridare: *fa questo, fa quello,* ne dice soltanto: *Apri il tuo seno, prediletto uomo, ecco quanto Iddio ha fatto per te: egli ha invioto* (IN FLEISCH GESTECKT) *il proprio figlio nella natura di uomo, arrivando perfino a lasciarlo condurre al sacrifizio per liberarti dal peccato, dalla morte, da Satana e dall'inferno. Credi ciò, e sarai salvo* ».

ze (1). Da ultimo, esprimendosi con termini chiari e laconici, dichiara: *la legge è abrogata; e ciò non già affinchè non s'adempia, ma ond'ella potendo venire adempita, non condanni quand'è violata.*

Ma eccoci qui a rincontro una folla di questioni. E da prima, se l'essenza della libertà consiste nell'osservanza possibile e reale della legge, come mai anche l'uomo che non la adempie si chiama libero? Come mai questa medesima libertà ora è sommessa ed ora è ribelle? come mai ella non rimane consentanea a sè stessa, fuorchè nel non condannare in nessuna maniera il cristiano? Inoltre questa strana libertà che libera l'uomo dalla dannazione, senza sciogliérlo in pari tempo dal male, si estende ella forse a tutti gli articoli del decalogo? oppure v'è qualche linea di demarcazione, oltre la quale ella più non possegga tanto di forza che basti a paralizzare gli effetti del male? Ma contenti di aver soltanto accennate tali questioni, facciam ritorno alla nostra esposizione.

Strobel si fece ad annunciare al mondo erudito, come cosa affatto nuova, che fin dal 1524, quindi sette anni dopo il principio della riforma, Melantone chiamò l'Evangelo una *predicazione di penitenza* (2), e realmente prima di questa scoperta letteraria si credeva comunemente che solo molto più tardi Melantone fosse pervenuto a tale pensiero. Ma quanto poi non si fa maggiore la nostra meraviglia, quando riflettiamo attentamente all'idea attribuita dal riformatore alla vivificazione del fedele per mezzo dell'Evangelo? Di continuo egli fa della *vivificatio* il contrapposto della *mortificatio*; e siccome sotto quest'ultimo termine egli non intende che il panico timore delle divine vendette minacciate dalla legge a tutti i suoi trasgressori, così sotto il primo egli non vede che la liberazione da questo timore, libera-

(1) Melantone dice egregiamente della libertà cristiana (*Loc. theolog.*, p. 127): « Postremo libertas est christianismus quia qui spiritum Dei non habent, legem facere neutiquam possunt, suntque maledictionum legis rei. Qui spiritu Christi renovati sunt, li jam sua sponte, etiam non praeeunte lege, feruntur ad ea, quae lex jubebat. Voluntas Dei lex est. Nec aliud Spiritus Sanctus est, nisi veri Dei voluntas, et agitatio. Quare ubi spiritu Dei, qui viva voluntas Dei est, regenerati sumus, jam id ipsum volumus sponte, quod exigebat lex ». Ma aveva già detto alla p. 130: « Habes quatenus a Decalogo liberi sumus, primum, *quod tametsi peccatores*, damnare non possit eos, qui in Christo sunt. Deinde, quod, qui sunt in Christo, spiritu trahuntur, *ad legem faciendam*, et spiritu faciunt, amant, timent Deum, etc. » p. 131: « Ergo abrogata lex est, non ut ne fiat, sed ut non facta non damnet, et fieri possit ». Evidentemente queste due cose sono contraddittorie: perchè abbiam già visto Melantone insegnare nell'Apologia che l'uomo non può adempire la legge.

(2) Strobel, *Versuch einer liter. Geschichte Melanchtons.* (*Saggio di una storia letteraria di Melantone*). V. Melantone, *Loc. theolog.*, p. 240.

zione in noi effettuata pel lieto annunzio, che i nostri peccati ci sono in Cristo rimessi (1). La vera interna risurrezione dalla morte del peccato, l'infusione immediata di una novella e più sublime forza vitale, che superando la primiera fralezza la trasformi anzi in una potenza vittoriosa e pienamente trionfatrice della carne, erano per lui delle idee, che sebbene mai sempre insegnate nella Chiesa, non potè mai arrivare a comprendere. Calvino medesimo rimase scandolezzato da questa dottrina di Melantone; almeno non sapremmo a chi siano dirette le sue recriminazioni, se non lo erano al suo amico di Vittemberga (2).

Spesse fiate anche nell'Apologia compilata da Melantone, i nomi di *vivificazione* e di *rigenerazione* non significano altro che questo affrancamento del timore (3), e lo fa rimarcare l'istesso Libro della Concordia (4).

Ed infatti nessuno rammenterassi che nei simboli luterani al peccatore cristiano, agitato dalla coscienza delle proprie iniquità, si volgano giammai consimili parole di conforto: *Tu puoi tutto in colui che ti fortifica... non già tu, ma Gesù Cristo con te.* Essi non additano all'uomo il Cristo che avvalora e santifica, ma soltanto l'Agnello di Dio che porta i peccati del mondo. Tale è l'unica consolazione che in mille luoghi concedono al peccatore, e sulla quale insistono continuamente: lo svegliarlo

(1) Però anche Lutero, *De captivit. Babyl. eccl.*, Opp., tom. II, a carte 287, ne offre tale idea della *novitas vitae*: Melantone tuttavia, *Loc. theolog.*, p. 147, è più preciso. Ei dice: « Qui rectissime senserunt, ita judicarunt: Johannis baptismum esse vivificationis, quod ei addita sit gratiae promissio, seu condonatio peccatorum ». Ma quando si trattò di dare una definizione dell'Evangelo, Melantone non ebbe la vista meno corta di Lutero: « Novum Testamentum non aliud est, nisi bonorum omnium promissio citra legem, nullo justitiarum nostrarum respectu. Vetere Testamento promittebantur bona, sed simul exigebatur a populo legis impletio. Novo promittuntur bona citra legis conditionem, cum nihil a nobis vicissim exigatur. Atque hic vides, quae sit amplitudo gratiae, quae sit misericordiae divinae prodigalitas. » *Loc. theolog.*, p. 126. I diversi passi, come p. es. quello a pag. 140 sono singolarità, e non si adattano nemmeno in nulla al restante.

(2) Calvino, *instit.*, l. III, c. 3, § 4, a carte 210: « Vivificationem interpretantur consolationem, quae ex fide nascitur: ubi scilicet homo, peccati conscientia prostratus, ac Dei timore pulsus, postea in Dei bonitatem, in misericordiam, gratiam, salutem, quae est per Christum, respiciens, sese erigit, respirat, animum colligit et velut a morte in vitam redit..... *non assentior, quum potius sancte pieque vivendi studium significet, quod oritur ex renascentia: quasi diceretur, hominem sibi mori, ut Deo vivere incipiat* ».

(3) *Apolog.* IV, § 21, p. 73: « Corda rursus debent concipere consolationem. Id fit, si credant promissioni Christi, quod propter eum habeamus remissionem peccatorum. Haec fides, in illis pavoribus erigens et consolans, accipit remissionem peccatorum, justificat et vivificat. Nam illa consolatio, est nova et spiritualis vita ». Veggasi intorno la rigenerazione il § 26, p. 76.

(4) *Solid. Declar.*, III, de fidei justitia, § 13, p. 656.

dal suo sonno, lo scuoterlo da una letargica apatia, sarebbe stato per essi una riprovevole trasformazione del Vangelo nella servitù della legge (1). E realmente in qual guisa avrebbono poi essi potuto incoraggiar l'uomo alla virtù, senza distruggere il loro favorito principio, che l'uomo cioè è semplicemente passivo in tutte le sue buone azioni, non possedendo più veruna facoltà per il bene?

Ma nulla di più strano sembra potersi dare in questo rapporto della decisione del Libro della Concordia nelle controversie antinomistiche, controversie la cui sola possibilità lascia supporre una gran confusione di idee nella Chiesa luterana: « Non bisogna in nessun modo, vi si raccomanda innanzi tutto, confondere l'Evangelo colla legge; altrimenti s'oscurerebbono i meriti di Cristo e verrebbe tolto alle turbate coscienze la soavissima delle consolazioni (2). » Poi, così si prosiegue: « In un senso lato l'Evangelo è la predicazione della penitenza, non meno che del perdono dei peccati; preso però nel senso proprio, egli è solamente l'ultima cosa, cioè la predicazione della divina misericordia (3) ». Se questa distinzione per verità deve già riuscire assai sorprendente a chi solo si ricorda dei vv. 15-18 del capo 1 della lettera ai Romani; ancora più mirabile sarà per sembrare che per la grazia da predicarsi non s'abbia da inten-

(1) Veggasi *Apolog.*, IV, § 11, p. 68, § 13, p. 69, § 14, p. 70, § 19, p. 72 e 73, § 20, p. 73, § 21 p. 73, § 26, p. 76, § 27, p. 77, § 30, p. 78, § 38, p. 81, § 40, p. 83, § 45, p. 87, § 48, p. 90. Il Libro della Concordia è parimenti pieno, del tutto saturo di simili consolazioni.

(2) Solid. Declar. V, *de lege et Evangel.* § 1, p. 676: « Cavendum est, ne haec duo doctrinarum genera inter se commisceantur; aut Evangelion in legem transformetur. Ea quippe ratione meritum Christi obscuraretur, et conscientiis perturbatis dulcissima consolatio (quam in Evangelio Christi, sincere praedicato, habent, qua etiam sese in gravissimis tentationibus adversus legis terrores sustentant) prorsus eriperetur ».

Le liti antinomistiche, vivente Lutero, ed anche lui morto, si agitarono non meno vivamente delle altre fra i suoi seguaci. Vengono sotto tale denominazione i dissidii sul valore dei precetti morali della legge mosaica non che di quelli stessi che si leggono nel Nuovo Testamento. Giovanni Agricola sostenne contro Melantone la loro inutilità, quindi i suoi fautori vennero detti anco *anomei*. B.

(3) L. c., § 4, p. 678, è detto dell'Evangelo in un senso largo: « Est concio de poenitentia et remissione peccatorum ». § 5, p. 678: « Deinde vocabulum Evangelii in alia et quidem propriissima sua significatione usurpatur; et tum non concionem de poenitentia, sed tantum praedicationem de clementia Dei complectitur ». Comp., § 15, p. 681 e 682. § 16, p. 682. « Quidquid enim pavidas mentes consolatur, quidquid favorem et gratiam Dei transgressoribus legis offert, hoc proprio est, et recte dicitur Evangelion, hoc est laetissimum nuntium ». Per *grazia* s'intende poi solo « remissio peccatorum ». Apolog. IV, p. 13, p. 69: « Evangelium, quod est proprie promissio remissionis peccatorum ».

dere che il perdono delle colpe, e che la grazia santificante non venga pure menomamente accennata. È vero che in un passo si parla in termini vaghi della comunicazione dello Spirito Santo (1); ma non sarebbe che un travisare il vero senso di queste parole, il volere interpretarle di una vera e propria santificazione; perchè se noi stiamo al medesimo scritto l'attività dello Spirito Divino si limita alla *consolazione*, e perciò appunto vien egli detto il *Paracleto*; e l'officio suo di convincere il mondo di peccato *(arguere de peccato)* si rappresenta non già come a lui proprio nella novella alleanza, ma come estraneo (2). È vano poi il dire che altrove si fa menzione dello Spirito santificante di Gesù Cristo, imperocchè, in quell'articolo ove si prese a spiegare *ex professo* il valore dell'*Evangelio*, sarebbe stato il luogo di spiegarsi compiutamente.

Quai profondi traviamenti! qual tessuto di assurdità ci si para d'innanzi! Egli è uno spettacolo veramente doloroso per l'osservatore cristiano il vedere come in una sola, e nella medesima rivelazione si vogliano trovare dottrine così contrarie o ripugnanti, e più ancora il vedere che niuno pensa alla necessità d'appianare tante differenze! Le liti che insorsero bentosto nella Chiesa luterana rivelano bensì in non pochi un vago sentimento dei mostruosi errori in cui si era caduto; eppure niuno s'appose mai veracemente di togliere le divergenze e conciliare le dottrine. In questa interna inquietudine che trasportò Agricola d'Eisleben, al più assoluto antinomismo, un ardore a lui medesimo incognito, d'uscire alfine da tanti intrighi e contraddizioni, lo spinse a scagliare contro di Mosè le sue insane bestemmie, ed esortare i fratelli a non fare *nessun uso* della legge, a volere che in futuro nelle chiese cristiane non più si parlasse che della grazia, recidendo così il nodo, e abbandonando ciascuno al suo volere.

Il Libro della Concordia non ricondusse una vera unità di credenza su questo punto, come neppure sugli altri; e vera-

(1) Solid. Declar. V, *de lege et Evangelio*, § 17, p. 682: « Lex ministerium est, quod per litteram occidit, et damnationem denuntiat: Evangelium autem est potentia Dei ad salutem omni credenti, et hoc ministerium justitiam nobis offert et Spiritum Sanctum donat ».

(2) L. c., § 8, p. 679: « Manifestum est, Spiritus Sancti officium esse, non tantum consolari, verum etiam (ministerio legis) arguere mundum de peccato: Joh. 16, 8, et ita etiam in novo Testamento facere *opus alienum*, quod est arguere: ut postea faciat opus proprium, quod est consolari et gratiam Dei praedicare. Hanc enim ob causam nobis Christus precibus suis et sanctissimo merito eundem nobis a Patre impetravit et misit; unde et Paracletus seu consolator dicitur ».

mente non lo avrebbe potuto senza abbandonare del tutto il punto di vista luterano.

La vita del Salvatore sotto ogni rapporto non forma che un'unità, che un insieme organico: le azioni, la dottrina, i patimenti e la morte di lui, tutto ebbe egualmente per iscopo la redenzione del genere umano. È quindi il merito del Figlio di Dio, dell'Uomo Dio integro ed indiviso, quello che ci riconquista di bel nuovo a Dio: tutti e tre i suoi officii di profeta, di gran sacerdote, e di re, ci sono egualmente necessarii; e se uno ne togli, gli altri rimangono del pari incomprensibili che insignificanti. Per il che, mercè la venuta del Figliuolo di Dio nel mezzo degli uomini, non accidentalmente ma *necessariamente* le più sublimi nozioni religioso-morali, l'ideale d'una vita accettevole a Dio, la remission de' peccati e la virtù santificante ci vennero insieme offerte; e siccome vediamo tutto questo riunito nella vita *indivisa* del Salvatore, così tutto deve pure insieme accogliersi nella nostra.

Egli è innegabile, nè vale arte alcuna ad illudersi, aver Cristo bandito precetti morali sublimissimi (dando maggiore sviluppo a quelli dell'antico Testamento), corrispondenti alle verità speculative da esso lui rivelate, come dall'altro lato non è men vero essere in suo nome promessa grazia e perdono dei peccati, cioè d'ogni trasgressione morale, a tutti coloro che vi hanno fede. E poichè questi due punti di dottrina sembrano discrepanti, dovremo andare in traccia di un terzo, nel quale essi abbiano a ricongiungersi. Quale però sarà la natura di questo principio conciliatore? Dovendo congiungere l'uno all'altro sarà mestieri che sia affine col precetto e colla grazia, colla giustizia che condanna e colla bontà che perdona. Ora tale ci si mostra la virtù santificante, che emana dalla viva unione con Gesù Cristo; tale il dono gratuito del puro amore che egli diffonde nel cuore de'suoi all'atto della giustificazione: amore che abolisce la legge perchè non ti si fa incontro con precetti meramente esteriori; amore che rafferma la legge, perchè ne è il compimento: nell'amore la grazia e la legge divengono solo una cosa.

Ecco il senso profondo del dogma cattolico sulla giustificazione dell'uomo, secondo il quale remissione de' peccati e santificazione sono una e medesima cosa, secondo il quale la giustificazione consiste appunto nell'amor di Dio, che prende predominio nel nostro cuore. Di qui il principio cattolico insegnato in tutte le età, secondo il detto di s. Paolo ai Romani (1) che nel-

(1) *Quem* (Jesum) *proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine*

l'entrare in unione con Dio il fedele riceve il perdono de' passati trascorsi, non già di quelli avvenire; presupponendosi che d'allora in avanti il Salvatore compia la legge anche in noi, e noi in lui. Per questo giammai nella Chiesa cattolica non si potè suscitare controversia intorno ai rapporti della legge colla grazia; il suo insegnamento sulla giustificazione previene ogni contrarietà. Non accade così nella dottrina delle innovazioni. Invece di vedere nell'amore quanto v'ha di più intimo, di più vivo e vivificante, e per questo la perfezione della legge, i riformatori non vi scorsero che un'altra legge; invece di sublimarsi fino all'altezza del cattolicismo onde comprendervi che nella carità Gesù Cristo tutto intiero ed indiviso viene in noi glorificato o come maestro de' costumi o come agnello che rimette i peccati, si diedero ad accusare i cattolici di seppellire Gesù Cristo e di esinanirlo alla semplice qualità di maestro del genere umano (1).

§ XXV.

Punto capitale di controversia. Lutero stabilisce un' essenziale differenza tra la religiosità e la moralità ed assegna all'una un premio eterno, all' altra uno puramente temporale.

Volendo scorgere un'opposizione sì violenta e irreconciliabile tra Evangelio e legge, i riformatori vennero a compiutamente degradare quest'ultima; di modo che a questo punto solo tutta si può ridurre la controversia sulla giustificazione fra cattolici e protestanti. Agli occhi cioè dei cattolici la *religiosità* e la *moralità* sono unite per loro essenza, e degne amendue d'un premio eterno; secondo i protestanti invece, non passa alcun intimo rapporto fra loro; e mentre l'una è d'un valore eterno, l'altra non ha che un valore temporale. In mille luoghi Lutero insiste su questa differenza; egli assicura che il principio religioso ed il principio morale sono così distanti fra di loro come il cielo e la terra; assai più opposti del giorno e della notte, della luce e delle tenebre. Ei vuole quindi che alla legge morale ognor chiusa rimanga la coscienza, che nel sentimento de' proprii rapporti verso Dio non si conceda luogo giammai ai rap-

ipsius, ad ostensionem justitiae suae, propter remissionem praecedentium delictorum (Rom. III, 25.).

(1) Apolog. IV. *de justific.*, § 23, p. 75: « Itaque, qui negant fidem (solam) justificare, nihil nisi legem, abolito Evangelio et abolito Christo, docent ». § 26, p. 77: « Adversarii Christum ita intelligunt mediatorem et propitiatorem, quia meruerit habitum dilectionis.... Annon est hoc prorsus sepelire Christum et totam fidei doctrinam tollere? »

porti personali colla legge morale, che non s' abbia ad avervi riguardo che nelle azioni comuni della vita terrena. Onde, allorquando gli si pone sott' occhio la domanda : *Perchè la legge morale ci venisse data?* non sa altro rispondere, se non che: *per mantenere la pace nella società temporale!* oppure : *essere così a Dio piaciuto di costituire un tale ordine di cose; la sua osservanza essergli perciò gradita, ma solo com' è grata l' osservanza di arbitrarii statuti.* Egli lascia perciò allo Stato la cura di conservar quest' ordine, ma non vuole che entri in alcun rapporto coll' ordine religioso.

Udiamo il riformatore medesimo, che se altrove mai, qui certamente è il miglior interprete del suo pensiero.

« Ecco la distinzione che tu devi stabilire tra l' Evangelo e la legge : immaginati l' uno tutto nel cielo, e lascia l' altra intieramente alla terra; la giustizia dell'Evangelo chiamala e tienla una giustizia celeste e divina, quella della legge una giustizia terrestre ed umana: siccome Iddio ha divisi il cielo e la terra, la luce e le tenebre, il giorno e la notte, così tu pure sappi bene distinguere e separare l' Evangelo ed i precetti. La giustizia dell' Evangelo è dunquo splendore e giorno, quella della legge tenebre e notte ; e piacesse a Dio che potessimo distinguere queste due cose con parole ancor più espressive.

« Così, quando parlasi della fede, della giustizia celeste, della coscienza, ec., si faccia un' assoluta separazione dalla legge, lasciandola sulla terra : e solo allora accendi la fiaccola che appartiene alla giustizia della legge e delle opere, ossia alla notte, quando ti avvenga di trattare sulle opere. Così la luce e il pieno meriggio dell' Evangelo deve risplendere di giorno, mentre quella della legge deve solo apparire nel buio notturno. Queste due cose denno essere talmente disgiunte nel nostro spirito, che la coscienza possa tener fra sè stessa questo discorso, al sentirsi aggravata dal peso del peccato e dal timore abbattuta: *Al presente viaggi sulla terra, porti pure il tuo asinello la sua soma, cioè che il tuo corpo e le tue membra vadano pure soggette alla legge ;* quando però tu ti elevi nei cieli, lascia il tuo asino sulla terra col suo carico; poichè la coscienza *per nulla* ci entra colla legge, colle opere e colla terrestre giustizia. Nella pianura rimane l' asino, mentre la coscienza con Isacco si eleva al monte senza darsi pensiero nè della legge, nè delle opere, non conoscendo nè cercando che il perdono dei peccati e la pura giustizia offertaci in Gesù Cristo ».

« Devesi all' opposto nella società civile esigere e tenere la più stretta obbedienza alla legge; non devesi qui sapere nè di

Vangelo, nè di coscienza, nè di grazia, nè di perdono dei peccati, nè di giustizia celeste, nè di Gesù Cristo; qui non devesi altro conoscere che Mosè, la legge, e le opere; dovendo la legge e l'Evangelo essere intieramente e per sempre divisi, debbono starsene amendue al posto loro assegnato. La legge adunque resti al di fuori del cielo, cioè fuori del cuore e della coscienza; ed alla sua volta la libertà evangelica rimanga fuori del mondo, vale a dire fuori del corpo e delle sue membra. Quando adunque la legge ed il peccato vogliono entrare nel cielo, ossia nella coscienza, affrettiamoci a scacciarneli; poichè la coscienza non deve mai saper nulla nè di legge nè di peccato, ma solo di Gesù Cristo. Ed all'opposto quando la grazia e la libertà vogliono entrare nel mondo, ossia nel corpo, bisogna lor dire: « Ascolta, a te non conviene inzaccherarti in questo porcile, nel fango di questa vita corporea; lassù è il tuo posto, nel cielo » (1).

Lutero non può arrivare a saziarsi di ribadire l'essenziale differenza tra il principio religioso ed il morale; e per fermo, così preziosa scoperta meritava bene d'essere bandita sui tetti. Così dic'egli altrove: « Siccome è al sommo pericoloso l'impacciarsi colla legge, e può bentosto accadere che si faccia una sì profonda caduta come se si precipitasse dall'alto dei cieli negli abissi dell'inferno, così gli è ben necessario che ogni cristiano sappia colla massima cura tener assai separati l'Evangelo e la legge; egli potrà ben permettere che la legge domini anche per sempre sul suo corpo, non mai sulla coscienza. Questa fidanzata, questa sovrana non deve essere giammai contaminata dalla legge, ma condotta senza macchia a Gesù Cristo, suo legittimo e tenero sposo. Nel che pure consuona s. Paolo in un suo passo: *Io vi confidai ad un uomo onde io conduca in voi a Gesù Cristo una vergine immacolata* ».

« Laonde la coscienza non deve già avere il suo letto nuziale in una profonda valle, ma sulla vetta di alto monte, ove Cristo solo abbia dòminio e governo sopra di lei. Gesù Cristo non atterrisce nè tormenta i poveri peccatori, ma li rassicura, li consola, e loro apre le porte del cielo » (2).

Alla domanda poi per quale cagione rimanga tuttora necessaria l'osservanza della legge morale, così risponde Lutero: « Quelli che sono giusti non l'adempiono già per conseguire la giustizia, chè questo non ha luogo se non col mezzo della fede; ma solo per *amore della pace*; sapendo bene d'altronde riescire

(1) *Auslegund des Briefes an die Gal.* (*Comentario sulla lettera ai Galati*) l. c., p. 62.
(2) L. c., p. 64; comp., p. 79, 168, 172.

simile obbedienza accettevole a Dio, e risultarne un buon esempio, pel quale altri possono commuoversi e indursi ben anco a credere nell' Evangelo. (Si richiami qui l' opinione da Zuinglio emessa sul medesimo argomento, vedi il capo I, § 4) ».

Se Lutero, a sè stesso più consentaneo, avesse provato il bisogno di dare a' suoi principii tutto il loro sviluppo, noi l'avremmo visto, per completare il proprio sistema, cadere perfino nel gnosticismo, assumere l' idea d' un Demiurgo solamente giusto, rivendicare per l' uomo *pneumatico* il loro ereticale antinomismo, e separare, come Marcione, il nuovo dall' antico Testamento (1).

Anche costui realmente non poteva conciliare la grazia o la legge, il Dio buono e misericordioso col Dio che impone un giogo morale e punisce i trasgressori; sicchè, giunse perfino a sostenere che il Dio dell' Antico Testamento, autore della legge, era essenzialmente diverso da quello del nuovo.

Per assurda che sia questa dottrina, vi discopriamo nulladimeno qualche armonia nei suoi elementi, come la rinveniamo anche nell' asserzione de' Valentiniani, che sè medesimi esentuando dalla legge, accordavano ai cattolici l'acquisto della beatitudine solo mediante il di lei adempimento: imperocchè essi tutti opinavano d' essere dai cattolici *sostanzialmente* diversi; essi *pneumatici* (spirituali), i cattolici soltanto *psichici* (animali). In Lutero invece non veggonsi che incoerenze e contraddizioni, ed il medesimo suo punto da cui dipartì non può reggere al menomo esame. Egli assegna alla legge l' officio di spaventar la coscienza; e poi soggiunge che non esiste tra la coscienza e la legge alcun rapporto. Come può questo avvenire, come comprendersi? come spiegarsi siffatta contraddizione? Coll' aver sempre innanzi agli occhi i precetti morali, il peccatore deve arrivare alla terribile convinzione di meritarsi pene eterne, eppure (a suo dire) la moralità non ha che un valor temporale e non è suscettibile che di effetti passaggeri! E che ne avviene poi in questo sistema del mistero della venuta del Redentore, e specialmente della sua soddisfazione per noi? Non è adunque per redimerci dall' inferno meritato già colla violazione della legge,

(1) Secondo questi eretici dei due primi secoli dell' era cristiana, esistevano uomini di tre specie; quelli appartenenti alle due prime classi, i materiali (*υλικοί*) e gli animali (*ψυχικοί*) erano i soli obbligati dai comandamenti; mentre i terzi, nati spirituali (*πνευματικοί*), trovavansi un posto più innanzi sulla scala degli esseri, nè facevano parte dell' ordine delle cose, costituito dalla legge morale. Anche i Valentiniani si giudicavano emancipati da ogni dovere, mentre ai loro occhi i cattolici non potevano salvarsi che camminando nella legge del Signore.

che il Salvatore è morto per noi? Ma, ancora una volta, la trasgressione d'una legge limitata, non concernente che questa vita terrena, può forse meritarsi un eterno castigo? E valeva poi egli la pena che il Figliuolo di Dio Altissimo si esinanisse sotto forma di servo, solo per l'adempimento di precetti che non si elevano al disopra di questo mondo! E qui almeno avrebbe dovuto cadere in mente a Lutero che se la legge morale perde tanto di valore in faccia al fedele, come ne potrà mantenere agli occhi di chi ancora non crede? E dappoi questa legge ne dovrà condurre a Gesù Cristo (cosa strana), mentre non ha alcun rapporto con esso lui! E per fermo quanto non rimane in Gesù Cristo, quanto non ha radici in lui, come potrà aprirci la strada a conseguirlo? Portato che abbia una volta la legge morale il peccatore nel regno di Dio, da quel punto essa deve essere per sempre sbandita dalla coscienza, afferma Lutero, nè più regnare che sopra i nostri corpi. Ma se la violazione della legge inspira sì profondo dolore e terribile spavento a chi non è ancor convertito, come mai il novello Maestro la può *scacciare* dal cuore del fedele? Ciò che non appartiene essenzialmente all'interiore dell'uomo non può in nessun' epoca, ed in nessun modo di sua esistenza potentemente influire sull'animo di lui. Se adunque la legge divina deve profondamente impressionare il peccatore, ne consegue che dessa ha tali relazioni colla coscienza del giusto in Gesù Cristo, che non affettano semplicemente la nostra esistenza temporale e caduca. E per questo anche il Salvatore perfezionò la legge divina che guida a Dio, e non l'ha punto abrogata. Giustamente si rappresentò come il più vivo dolore d'Israele, che Dio si trovasse fuori di lui, e da lui appartato come un Dio terribile e punitore. Così ancora, e per una necessaria conseguenza, la legge d'Israello era assai rimota dai Giudei: e perciò minacciosa su tavole di pietra, e non già impressa nei cuori. La legge non è che la volontà divina manifestata; ove vi ha separazione da Dio, havvi ancora divorzio colla legge. Ma se il mediatore apparendo in mezzo a noi ed accolto nei nostri cuori colmò l'abisso che disgiungeva l'uomo dal suo Autore, e ne conciliò in sè medesimo perfetta unione, e perchè mai la legge anch'essa non dovevasi aprire la via del nostro cuore per trovarvi una viva e costante corrispondenza? Mediante la nostra riconciliazione con Dio, noi ci siam pure riconciliati colla legge; ricevendo Iddio nei nostri cuori, ricevemmo altresì la sua santa legge, chè la sua eterna volontà è la medesima cosa con lui, e là ove si trova Dio, trovasi pure la sua legge costantemente.

Religiosità e moralità, quindi religione e morale, viva fede e legge si collegano coi più stretti legami (1). Fermate un istante i vostri sguardi sull'uomo immorale, e vedrete come la vita religiosa ben tosto s'inaridisca e venga meno nel suo cuore; vedrete come più non sia capace di produrre neppure alcun fiore; vedrete come s'oscuri col vizio la pura coscienza delle cose divine. Considerate gli annali delle nazioni, ed ovunque incontrerete l'incredulità e la superstizione avanzarsi di pari passo colla corruzione dei costumi. Nelle sue diverse fasi il paganesimo ha scolpito questo vero tremendo a caratteri indelebili nelle pagine della storia... All'opposto quando il Supremo Legislatore volle dare una solida base alla cristiana pietà, alla fede in sè medesimo, impose di custodire nella pratica i suoi divini insegnamenti. E questa è propriamente l'esperienza di tutti i giusti, che quanto più crescono nell'evangelica perfezione, tanto più una tenera pietà ed un purissimo amore gettano profonde le loro radici, ed i divini misteri si vanno svelando agli occhi loro.

Ora, d'onde avviene che la vita veramente religiosa sparisca dinanzi alla trasgressione dei precetti? D'onde viene che essa non fruttifichi che nei cuori a cui è norma la legge morale? Questo solo fatto non dimostra già abbastanza l'intima unione che le congiunge? Non temiamo adunque di errare: chi per conservare la fede nella sua coscienza vedesi obbligato a sbandir la legge morale, colui nutre una fede falsa e menzognera, chè la fede viva conciliasi benissimo colla legge, anzi che dico io mai? queste due cose non sono che una sola. E realmente possiamo altresì domandare: perchè mai veggiamo noi l'elemento religioso e l'elemento morale camminare non già dispaiati, ma sempre di fronte? perchè li veggiamo noi l'uno cercar sempre dell'altro, anzi l'uno portar già l'altro in sè stesso? Il vivo sentimento e la chiara idea della nostra dipendenza dal Supremo Creatore, ingenera primieramente umiltà e fiducia, indi un verace amore che, seco recando l'obbedienza e l'abbandono al volere supremo, ci trasporta in tutto il nostro essere sotto il dominio della legge morale. Così mentre le virtù prime

(1) Se nel pensare, volere ed operare sta tutto l'uomo, nel conoscere, amare e servir Dio consiste tutto il cristiano. E siccome il giusto ed il vero sono inseparabili, così del pari si confondono nella loro comune sorgente la morale e la religione. Donde parimenti ne segue non poter la fede giustificare senza le opere. Infatti finchè la volontà non pratica il bene, riconosciuto dall'intelletto come verità, havvi divisione e guerra fra entrambe queste potenze. Quindi l'uomo in lotta con sè stesso non è rimesso nello stato primitivo, ossia non è giustificato.

nell'ordine di successione si riferiscono più davvicino alla religione, e più alla morale le susseguenti; cotal differenza vien tolta dall'amore, centro d'ogni virtù, e vivente unità, ove la religiosità e la moralità si riassumono (1).

Del resto solo dopo il fin qui detto possiamo arrivare a compiutamente conoscere il dogma protestante, che *la sola fede, indipendentemente da ogni altra virtù, ci merita l'eterna felicità.* Il cattolico riconosce la salvezza qual frutto di tutta la vita spirituale dell'uomo rigenerato; la crede derivare dalla fede, dall'amore e dall'adempimento della legge, vale a dire, dalla riunione de' principi religioso e morale. Attribuendo ad amendue questi principii un valore eterno, gli colloca sovra una medesima linea, per quanto spetta alla vita futura. Ma Lutero, al contrario, non vede un fonte d'eterna beatitudine che nella fede; imperocchè la moralità non gli appare se non cosa terrena e passaggera. Le opere, egli asserisce, procedono da un principio mezzo corrotto; quindi non ponno aprirci le porte del cielo. Ma più sopra abbiam veduto l'assurdità di tal raziocinio; giacchè per quella medesima causa egli rappresentava siccome difettosa anche la fede; ed era necessitato a dichiarare, che neppur essa può ottenerci la felicità degli eletti. Ma dal punto di vista in cui ora ci troviamo, una chiara luce si diffonde su tutta la questione; e noi comprendiamo il tutto senza fatica. Quindi affatto conforme allo spirito di Lutero, e meglio che questi non s'intendesse, Andrea Poach, il quale si rese noto come scrittore duranti le dispute *sinergistiche*, non arrossì asserire che neppure la più fedele osservanza della legge, cioè la più pura moralità, non conferisce alcun diritto alla beata eternità (2).

Quindi possiamo ora lusingarci di poter porgere chiara e netta l'idea speculativa su cui è basata la teoria della giustificazione protestante. La dottrina, come già vedemmo, che fa Dio autore del peccato, e ne crede l'uomo ancora macchiato dopo la sua rigenerazione, poggia su questo principio, essere il male la necessaria condizione di ogni ente finito. Questo pensiero noi lo possiamo esprimere anche così: il sentimento del peccato non può essere divelto da nessuna coscienza finita, è inseparabile dalla consapevolezza d'appartenere al mondo creato; questo

(1) Ultimamente Schleiermacher. Twesten e Sack si mostrarono ancora veri protestanti col separare oltre ogni convenienza la religiosità e la moralità. I primi due oltrepassarono però di molto il terzo.

(2) « Propositio, *bona opera sunt necessaria ad salutem*, non potest consistere in doctrina legis, neque lex ullas habet de aeterna vita promissiones, etiam perfectissime impleta. Auctore Andrea Poach, 1535 ». I rigidi luterani non si esprimono con altrettanta fermezza.

verme roditore tormenta l' uomo senza posa, chè il male aderisce alla sua medesima essenza, ed egli è così predestinato. Come mai adunque il cristiano consegue la pace dell' anima? Coll'elevazione del suo spirito nelle superiori regioni, alla vera idea d' ogni cosa, all'infinito: nella cognizione di Dio, nella considerazione di sua bontà, nella fede svanisce ogni funesto sentimento. Ecco come alla libertà morale annientata venne sostituita la libertà *cristiana*, cioè l' affrancamento dalla legge morale, come quella che non si riferisce che a questo mondo temporale, sensibile, finito, ma non ammette applicazione di sè medesima a quanto è perpetuo, sollevato al disopra del tempo e dello spazio. Tuttavia noi non pretendiamo che i riformatori si sieno accorti di questa loro idea fondamentale, amando invece credere che ove avessero inteso sè medesimi, ove avessero comprese le conseguenze del loro sistema, l' avrebbero rigettato come contrario al cristianesimo. Ma ora si comprende altresì compiutamente perchè mai i cattolici, per porre in salvo la giustizia e santità divina, per sostenere l'umana libertà, assicurare la dignità della legge morale, stabilire la vera nozione di peccato e di pena, per non lasciar convertire la redenzione in una follìa dovessero opporsi vigorosamente alla dottrina protestante intorno alla fede ed alla giustificazione.

§ XXVI.

Riassunto di quanto v' ha di vero e di falso nella dottrina protestante spettante la fede.

Se gettando di nuovo uno sguardo su tutto il fin qui esposto, lo raccogliamo tutto insieme in breve prospetto, ravviseremo che nel protestantismo, l' elemento religioso ne è la faccia più brillante e l' elemento morale la parte più oscura; d' onde poi venne per necessaria conseguenza che anche l' elemento religioso fosse in seguito stranamente e contraddittoriamente compreso.

Per ravvisare fino a qual punto l' elemento religioso si esalta nel protestantismo, basti il richiamare la definizione data da Lutero e Melantone della Provvidenza all' esordire della riforma, da Calvino poi sostenuta sino al termine dei suoi giorni. Secondo questi dottori, non solo Iddio colla sua infinita sapienza governa tutte cose, non solo guida per ammirabili vie tutti gli esseri al loro fine, ma ben anco i fenomeni del mondo morale son l' opera stessa del Supremo Reggitore, e l' uomo è un

mero istrumento di Dio; tutto nella storia del mondo è l'opera invisibile di Dio, che mediante l'uomo viene soltanto fatta visibile. Chi negherà che qui non si consideri ogni cosa nell'idea religiosa? In questa dottrina tutto vien ricondotto a Dio, e Dio vedesi in tutto.

Tutte queste generiche contemplazioni religiose sul mondo e la sua storia noi le veggiamo riprodursi nel circolo speciale del Cristianesimo. Così si conserva, egli è vero, il principio della pietà cristiana; ma se ne fa una falsa applicazione. Difatti il rapporto tra Dio e l'uomo, quale fu ora da noi accennato, i protestanti lo stabiliscono pure fra Cristo ed il fedele; il Salvatore è tutto in tutto, di maniera che il suo Spirito è nella rigenerazione, esclusivamente attivo; e in quella guisa, che, giusta la dottrina di Lutero, il mortale dispare avanti a Dio, parimenti il cristiano dispare innanzi a Gesù Cristo. A tal riguardo il seguente passo servirà a far conoscere qual fosse in proposito l'intimo sentimento di Lutero.

« Allorchè l'Evangelo (*il nuovo*) cominciava a mostrarsi nel mondo, il dottore Staupitz era vicario degli Agostiniani (1). Ed assai ben mi rammento quanto in allora mi disse: Ciò che più mi consola, si è che la dottrina dell'Evangelo che ricompare ora alla luce conferisce ogni onore e gloria a Dio, nulla poi all'uomo. Ora è chiaro come la luce del meriggio non potersi mai al nostro Signore Iddio attribuire troppo di gloria, bontà, misericordia, ec. Ancora una volta, quanto mi consola, si è che il Vangelo rifiuta all'uomo ogni onore, ogni sapienza e giustizia, solo attribuendola al Creatore, che tutte cose trasse dal nulla. E non è egli assai più sicuro l'accordare troppo al nostro Signore Iddio, quantunque non si possa mai troppo concedergli? ... Nè è questo certamente un cader in errore od in peccato: perchè non si fa che attribuire a Dio ed all'uomo quanto ad entrambi si confà ed appartiene (2) ».

I sentimenti che in ciò guidavano Lutero, a giudicarne dalle apparenze, erano sani nella loro radice; ma siccome nel sentimento può insinuarsi l'errore insieme alla verità, e solo in un grado superiore della vita spirituale si può farne un giusto discernimento, così avvenne qui pure di lui. Quando leggesi nelle opere del Riformatore, si crede di indietreggiare tutto ad un

(1) Vicario generale dell'ordine degli Agostiniani. Egli chiamò da Erfurt il famoso Lutero per essere professore in teologia all'università di Wittemberga.

(2) *Ausleg. des Briefes .... (Comentario sull'epistola ai Galati)*, l. c., pag. 35.

tratto alla prima età del mondo, ove l'uomo ancor ondeggiante nella sua caduta non iscorgeva che confusi tutti gli oggetti nel proprio spirito, non sapea ravvisare separazione tra sè medesimo e Dio, nè disgiungere gli atti di Dio da quelli della creatura.

Lutero non afferrò la vera nozione della libertà. Egli vide in essa la ruina dell'umiltà, la morte di ogni religioso sentimento, e rigettolla quasi siccome un delitto di lesa maestà divina: l'essere libero per lui, egli è come esser Dio (1). Ma che ne avvenne? Volendo distruggere l'indipendenza dell'uomo, il dottore abbattè la stessa umana volontà; volendo annichilare l'egoismo, annientò l'*io* umano. Egli è veramente un fenomeno singolare, che imprendendo egli a provare che l'uomo non possiede più la libertà superiore, vale a dire quella libertà cui arrecano la verità, la pietà e la virtù, a suo malgrado comprova altresì non esser l'uomo più dotato di alcuna specie di libero arbitrio; e così confonde due specie di libertà, che pur sono fra di loro tanto distinte e diverse. Eppure la libertà d'arbitrio è nell'uomo la condizione dell'altra libertà superiore, sebbene non siano identiche fra di loro.

Per tal modo si metteva adunque Lutero nell'impossibilità di riconoscere nell'idea cattolica dell'umiltà la stessa umiltà, sicchè venne a non ravvisarla che nella negazione della dignità individuale, dell'indipendente personalità, quindi non in altro che in una qualità puramente fisica; sebbene giusta la genuina antica dottrina cristiana questa virtù eminentemente morale poggi sul libero omaggio, sul libero sacrifizio di sè medesimo. Asserirono i riformatori; *O uomo peccatore, tu sei necessitato, e vorresti esser libero: ecco il gran male.* Ma il cattolico afferma al contrario: *O uomo tu sei libero; perdi liberamente la tua libertà avanti a Dio, e la riavrai beatificato.* Giusta questi principii, egli si trova alla portata di mostrare come possiamo tendere ad una fallace libertà, e tutto il suo sistema diventa una completa giustificazione della Provvidenza, riguardo all'esistenza del male nel mondo. Siffatta teodicea divenne invece onninamente impossibile al protestante: potrebbe egli infatti spiegare come mai

(1) Lutero, *de servo arbitrio ad Erasm. Roterod.*, l. I, a carte 117 b: « Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere, quam soli divinae majestati; ea enim potestate facit omnia, quae vult in coelo et in terra. Quod si hominibus tribuitur, nihil rectius tribuitur, quam si Divinitas quoque ipsa eis tribueretur, quo sacrilegium nullum esse majus possit. Proinde theologorum erat ab isto vocabulo abstinere, cum de humana virtute loqui vellent, et soli Deo relinquere; deinde ex hominum ore et sermone idipsum tollere, tamquam sacrum ac venerabile nomen Deo suo asserere ».

l' uomo, supposto realmente non libero, possa anche solo giungere a sognare la libertà, e quindi a pervertirsi? O lo potrebbe altrimenti se non dicendo che l'uomo senza libertà vien necessitato a bramare la libertà, a negare così la condizione necessaria della sua esistenza? E non sarebbe poi questo un ricondurre ogni male a Dio medesimo?

E realmente i riformatori calcarono impudentemente quest' unica via, e insieme al libero arbitrio, negarono l' esistenza della legge morale e della moralità; mentre queste due cose sono indivisibili: osando pur sempre d' accagionare i cattolici di distruggere l'umiltà, quei cattolici, che soli ponno, senza contraddire alla loro dottrina, confessarsi peccatori al cospetto di Dio, quei cattolici che in questa possibilità conservano pure l' unica radice dell' umiltà nell' uomo colpevole.

Ecco gli errori che dovettero necessariamente chiamar fuori una tale idea della fede giustificante, quale fu trovata dalla novella chiesa. Definita in chiari termini la parola *credere* non significa in essa che, assoggettarsi a Dio quali ci creò, e quali ne fece durante il corso del viver nostro, attendere con fiducia che ci liberi dal male di cui egli è l' autore, e di cui infuse i germi nei nostri cuori. Nel qual sistema, se da un lato non no ridonda alcuna gloria all' uomo, dall' altro però può esserne ancora Iddio glorificato? al lettore se ne rimette il giudizio (1).

(1) Lutero, *de servo arbitrio ad Erasm. Roterod.*, l. I, a carte 236: « Ego sane de me confiteor, si qua fieri posset, nollem mihi dari liberum arbitrium, aut quippiam in manu mea relinqui, quo ad salutem conari possem; non solum ideo, quod in tot adversitatibus et periculis, deinde tot impugnantibus daemonibus, subsistere et retinere illud non valerem, cum unus daemon potentior sit omnibus hominibus, neque ullus hominum salvaretur; sed quod etiam, si nulla pericula, nullae adversitates, nulli daemones essent, cogerer tamen perpetuo, in incertum laborare, et aerem pugnis verberare. Neque enim conscientia mea, si in aeternum viverem et operarer, unquam certa et secura fieret, quantum facere deberet, quo satis Deo fieret. Quocunque enim opere perfecto reliquus esset scrupulus, an id Deo placeret, vel an aliquid ultra requireret, sicut probat experientia omnium justiciariorum, et ego meo magno malo tot annis satis didici.

At nunc cum Deus salutem meam, extra meum arbitrium tollens, in suum receperit, et non meo opere aut cursu, sed sua gratia et misericordia promiserit me servare, securus et certus sum, quod ille fidelis sit et mihi non mentitur, tum potens et magnus, ut nulli daemones, nullae adversitates eum frangere aut me illi rapere potuerunt. Nemo (inquit) rapiant eos de manu mea, quia pater, qui dedit, major omnibus est. Ita fit, ut si non omnes, tamen aliqui et multi salventur, cum per vim liberi arbitrii nullus prorsus servaretur, sed in unum omnes perderemur. Tum etiam certi sumus et securi, nos Deo placere, non merito operis nostri, sed favore misericordiae suae nobis promissae, atque si minus aut male egerimus, quod nobis non imputet, sed paterne ignoscat et emendet. Haec est gloriatio omnium sanctorum in Deo suo ».

§ XXVII.

Affinità del protestantismo col gnosticismo e con alcuni sistemi panteistici del Medio Evo. Più precisa distinzione fra i principii di Zuinglio e quelli di Lutero.

Più d' una volta già osservammo avere il sistema dei riformatori sensibilissima analogia col gnosticismo.

I. Dall' ardente brama della vita beata, dall' estremo disprezzo delle terrene cose pel profondo sentimento dell' umana miseria e specialmente della miseria del peccato traeva l'origine quest' eresia. La vista del male riempiva i gnostici di sì vivo orrore, che non potendolo conciliare coll' idea di un Dio buono, giunsero fino ad ammettere un dualismo de' principii creatori. Per il che la condizione attuale dell' umanità essendo agli occhi loro la misteriosissima opera di questi due principii; giammai l' uomo non può svincolarsi dalla sua corruzione; e ad onta della più valida resistenza la colpa esce ognora vittoriosa dalla pugna.

Fino ai secoli XIV e XV vedesi il gnosticismo riprodursi di tratto in tratto sotto molteplici forme, e nel XVI anche i riformatori lo ridestarono, però sotto un più mite aspetto. Agitati dagli stessi sentimenti dei gnostici furono essi pure assai vivamente colpiti dalla reità del genere umano; essi pure vi ravvisarono una ragione d' immaginarsi l' umana essenza talmente depravata da non essere più risanabile in questa vita.

II. Questo sentimento del peccato, pio invero, ma cieco e malfermo in sè medesimo, operò nella riforma del pari che presso i gnostici alla sua propria ruina, e non poggiando sovra solida base, perchè incapace di dar ragion di sè stesso, bentosto irreparabilmente si estinse. Più si amplifica la profondità della corruzione obbiettiva in cui, senza esserne personalmente reso colpevole, l' individuo scorgesi avviluppato, più il mal subbiettivo individualmente commesso perde di sua grandezza ed enormità; imperocchè tutta l' umana natura si fa responsabile, nella medesima proporzione, dei peccati commessi da ciascuna persona.

Di tal guisa come sapessero i gnostici rinvenire nel loro sistema una scusa a tutti i disordini ed a qualsiasi delitto, è noto abbastanza; e in maniera pure consimile i riformatori ad Adamo, il solo peccatore, fecero tener dietro Gesù Cristo, egualmente come il solo che praticò la virtù. Così se avendoci il nostro primo padre rapito ogni libertà, ogni germe di bene, non

ci lascia più luogo a veruna colpa personale, non v' è più d' uopo per parte nostra neppure d' un merito personale, d' un personale e libero esercizio della virtù, e quanto più la necessità del peccato si rappresenta come invincibile nell' uomo, tanto più il perdono diventa facile in Gesù Cristo. L' error di questa dottrina egli è propriamente quello di chi insegnasse, non potersi dare un sentimento veramente profondo d' una colpa commessa, se questa non è giunta fino all' infinito; mentre esso invece può soltanto là ravvisarsi, ove un peccato, sebbene obbiettivamente leggiero, vien *sentito intimamente* e col massimo orrore abbominato. Sarà però mestieri, onde finire i giorni nelle lagrime della penitenza, aver tinte le mani nel sangue innocente? Non si chiude forse la via al pentimento, a misura che si vanno accumulando i delitti? No, non è già necessario che noi siamo stati in Adamo spogliati della ragione, nè fa d' uopo che il veleno abbia investita l' ultima delle nostre fibre, perchè possiamo profondamente sentire il male che ne colpisce, e salutar con gioia il nostro liberatore. In Adamo fummo feriti ma non uccisi; la ferita ci lascia il senso del dolore, ci lascia luogo a benedire la mano del medico ed alla guarigione: mentre nella morte il dolore opprime sè stesso, nè più si dà ritorno alla vita.

III. Distribuendo gli uomini in tre classi, come già vedemmo il gnosticismo esigeva da'suoi settatori la conoscenza (γνῶσις) d' esser figli del Dio buono, e di non poter perdere il Cielo. Nel protestantismo la fede, che contiene la certezza della salute, offre il parallelo di questa dottrina; e così pure il domma secondo il quale gli uni sono dall' eternità predestinati alla gloria, e gli altri a dannazione, riproduce con fedeltà la gnostica classificazione dell' uman genere. Non è da negarsi che la gnostica credenza, secondo la quale certuni nascevano *spirituali*, potesse infiammare qualche anima d' un nobile entusiasmo morale, e provocarvi contro il male una lotta accanita; ma chi non è noto qual mostruoso abuso non siasi fatto di tale insegnamento? Altrettanto dobbiamo dire riguardo alla dottrina della certezza della salute e dell' assoluta predestinazione. La certezza che Dio sia per metterci a parte della beata eternità senza verun obbligo morale per parte nostra, fuor di dubbio potrebbe produrre la più ardente gratitudine; gratitudine che dovrebbe manifestarsi e provarsi in ogni atto della vita; ed ecco ciò che Lutero si aspettava dalla sua dottrina: ma dal credere però che il cielo non possa giammai sfuggire a chi fermamente crede e confida; che non v' abbia alcuna relazione fra questo ed il merito (*la dignità personale*), possono derivare le più funeste conseguenze, come pur troppo

avvenne, come amaramente sen dolse il suo autore, e come noi stessi vedremo nel progresso delle nostre ricerche. E concediamo pure che la certezza della salute produca i più copiosi frutti in un' anima bella ed affettuosa, se giammai si rinvenne alcuno che potesse vantarsi di possederla: ma la comune miseria pur troppo reale, la stessa esageratissima opinione dei riformatori sulla depravazione di nostra natura, poteva forse autorizzarli a contare sovra di anime così privilegiate? All' obbiezione che forse qui ci si potrebbe fare, non darsi dottrina di cui non si possa abusare, noi risponderemmo, senza negare il principio, che dalla verità stessa non ponno già scaturire abusi, ma solo dalla falsa posizione in cui taluno si mette a rispetto della verità, mentre invece l'errore cova nel proprio seno la distruzione non può edificare se non negando sè stesso, nè può ascriversi che all'accidente se alcuno ne ritrae vantaggio. E così avvenne realmente, sia per riguardo alla dottrina che la fede sola merita l'amicizia di Dio, come riguardo alla certezza insegnata dai gnostici e dai protestanti, ed all' assoluta predestinazione da lei supposta.

IV. Il Dio del nuovo Testamento, questo Dio d'amore e di misericordia, penetrava Marcione d'un così profondo rispetto, che ei lo riguardava come essenzialmente diverso dal Dio Creatore d'un mondo così riboccante di mali, che già nell'antica alleanza ha promulgata una sì rigida legge (1), e proporzionate al suo adempimento ricompense e pene. Ora, e noi pure lo sappiamo, Lutero opponeva la natura alla grazia, e l'Evangelo alla legge, e nulla più vedeva in Gesù Cristo fuorchè misericordia e perdono dei peccati. Marcione, il più religioso fra i gnostici, ma incapace d'associare due idee, sosteneva che il Dio buono ci ha redenti senza che per questo siasi a noi raccostato; mentre, a sua detta, noi apparteniamo ad un ordine di cose a lui totalmente estraneo. Come potere però l'uomo congiungersi all' Ente supremo, al Dio buono, e mettersi seco lui in commercio, s'egli era stato creato da un Demiurgo, da uno spirito indipendente da quello, se per conseguenza non portava nell'anima l'impronta della divinità? Così nel suo limitato intelletto l'eresiarca del secondo secolo giudicò magnificare al sommo la divina misericordia, facendole redimere un essere da Dio stesso ben lontano, non già a cagione di propria colpa, ma per la sua propria natu-

(1) Tertull., *advers. Marc.*, l. 1, c. 2: « Et ita in Christo quasi aliam inveniens dispositionem solius et purae benignitatis et diversae a creatore; facile novam et hospitam argumentatus est divinitatem in Christo suo revelatam ».

ra. Nè altrimenti fece Lutero. Per esaltare la gloria del figlio di Dio, insegnò non esser più l'uomo se non peccato e corruzione, perduta affatto l'immagine divina; dimenticando che quest'uomo non poteva andar salvo se era intieramente rovinato in tutto il suo essere. Ma poniam qui fine a questo parallelo, giacchè pur troppo proveremmo un vero rossore se avessimo a raffrontare gli esercizii ascetici di Lutero, e quelli dei Marcioniti. Tanta è l'opposizione delle pratiche conseguenze in ambedue i sistemi, qualunque ne sia d'altronde la loro identità. Ma anche Prodico, il più dissoluto avversario della legge, anche i Cainiti partivano dai medesimi principii che Marcione, per autorizzare le loro nefande abbominazioni.

Un altro errore col quale il protestantismo ha una conformità impossibile a non riconoscersi, si è il panteismo idealista che durante tutto il Medio Evo non produsse minori ruine del dualismo de' gnostici e dei manichei. Qui ci si presentano Amalrico da Chartres ed il suo discepolo Davide di Dinanto (1), i Bizochi, i Lollardi, i Beghini, i Fratelli e le Suore dello spirito libero, non che molti altri. L'unità e l'universalità di tutte cose; l'assoluta necessità di quanto avviene, e per conseguenza anche del male; la necessitazione dell'uomo, e da questa una sfrenatissima libertà, onde prevalersene sfacciatamente contro ogni dettame della legge morale; infine l'infallibil certezza della salute (cioè il ritorno dell'uomo a Dio, il suo assorbimento in lui, errore che necessariamente s'incontra nel panteismo non che in ogni dottrina la quale faccia parte all'uomo dell'essenza divina), ecco le assurdità insegnate dai predetti differenti settatori. A questi dobbiamo aggiungere ancora Wicleffo, che, apertamente nel suo Trialogo sostenne il fatalismo proposto già velatamente da Tommaso Bradwardino; Wicleffo il quale, dopo aver negata la libertà, fece Dio autore del male ed insegnò l'assoluta predestinazione.

Ora tenendo dietro a Lutero ed a Zuinglio nel cammino da

(1) I discepoli d'Amalrico richiedevano la carità per rendere indifferente l'adulterio; Lutero non ricerca altro che la fiducia, e molti odierni protestanti esigono nulla affatto. Già considerammo in proposito le parole di Lutero, ascoltiamo ora i suoi discepoli: « La monogamia e la proibizione delle unioni fuori del matrimonio sono un avanzo di fratismo, e questa morale poggia sovra una cieca fede ». (*Magas. de Henké*, P. II, n. 1, 2, 3). Un sopraintendente, un vescovo protestante così imprende a ragionare: « Un godimento sensuale, s'egli è moderato, non diventa più immorale che se fosse nello stesso matrimonio, e se fa d'uopo evitarlo egli è perchè urta le ricevute usanze e seco trae la perdita dell'onore e della sanità ». (*Critique de la morale chrétienne par Cannabich*, p. 185). Neghinsi ora i progressi dei lumi in seguito alla libertà evangelica!

loro tracciato, se non andiamo errati, qui sta la differenza fra i loro sistemi, che il primo diede nelle mostruosità dei gnostici e de' manichei, il secondo si avvicinò di più al panteismo. Sul principio delle sue scissure colla Chiesa la singolare umiltà di Lutero gli fece soltanto negare la libertà dell'uomo *caduto* nelle cose spirituali; ma in seguito, volendo stabilire questa virtù sovra una base ancor più solida, insegnò essere ogni uomo sottoposto alla necessità per sua propria essenza, dando una meravigliosa prova della poca penetrazione di sua mente: poichè con quest'ultima dottrina distrugge ogni momento della prima. Tuttavia come cel dimostrano le sue opere in moltissimi luoghi, egli assunse principalmente l'impegno di fondar l'umiltà e la pietà cristiana sopra il sentimento della caduta originale, e noi quindi il veggiamo, nel fervor della pugna, disposto a sagrificare la parte del suo sistema, che potremmo chiamare *speculativa*, a condizione che gli si accordi quest'unico punto che potremmo dire *cristianizzante* (1). Il dottore di Zurigo, al rovescio, si appoggiò quasi esclusivamente alla base speculativa di Lutero (alla *necessitazione dell'uomo in sè*); imperocchè quel ch'egli dice sul peccato originale e sulla malizia in genere merita appena la nostra attenzione. Egli prestò svelatamente omaggio al panteismo, aderì a preferenza alle sette dell'età di mezzo delle quali pur ora abbiamo fatto cenno. Ma la seguente esposizione ci metterà ancor più addentro la sua dottrina.

Ecco le idee fondamentali del suo scritto sulla Provvidenza: Una forza qualsiasi od è eterna, oppure ha ricevuto l'esistenza. Ora nella prima ipotesi questa forza è Dio stesso; nella seconda essa è da lui creata. Ma che consegue da ciò? Se non che tutto è Dio, chè il venir creato da Dio è un diventare un'emanazione di sua onnipotenza; tutto quanto esiste è da lui, in lui, e per lui; ossia tutto ciò che è, *è lui stesso*. Laonde ogni for-

(1) Lutero, *de servo arbitr. adv. Erasm.*, l. c., p. 177 b: « Nonne agnoscis? Jam quaero et peto, si gratia Dei desit, aut separetur ab illa vi modicula, quid ipsa faciet? Inefficax (inquis) est, et nihil facit boni. Ergo non faciet, quod Deus aut gratia ejus volet; si quidem gratiam Dei separatam ab ea jam posuimus, quod vero gratia Dei non facit, bonum non est. Quare sequitur, liberum arbitrium sine gratia Dei prorsus non liberum, sed immutabiliter captivum et servum esse mali, cum non possit vertere se solo ad bonum. *Hoc stante, dono tibi, ut vim liberi arbitrii non modo facias modiculam, fac eam angelicam, fac, si potes, plane divinam, si adjeceris tamen hanc illaetabilem appendicem, et citra gratiam Dei inefficacem dicas*; mox ademeris illi omnem vim; quid est vis inefficax, nisi plane nulla vis? » Dopo queste parole, noi leggiamo: « Fixum ergo stet .... nos omnia necessitate, nihil libero arbitrio facere, dum vis liberi arbitrii nihil est, neque facit, neque potest bonum, absente gratia ».

za creata è la subbiettiva manifestazione di una virtù universale (1). L'idea d'una forza propria in un essere contingente implicherebbe quindi tale contraddizione, come se si dicesse che un ente qualunque sia ad un tempo creato ed increato. Dunque pretendere d'esser libero è un formare in sè stesso il proprio Dio, dunque la dottrina della libertà conduce alla deificazione dell'uomo, e per conseguenza alla pluralità degli Dei. Egli è perciò che l'attributo *libertà* ed il soggetto *creatura* si urtano di fronte e si distruggono l'un l'altro.

Così ancora Zuinglio prosegue: Siccome la libertà, qual *potenza* propria dell'uomo, è incompatibile colla onnipotenza divina, così anche l'idea d'una creatura che vive a sua norma distrugge l'infinita sapienza dell'Onnipossente. Se volete che l'uomo sia padrone delle suo azioni, voi in allora forzate Dio a cambiare a seconda dei nostri capricci e delle nostre istantanee inclinazioni i suoi immutabili decreti. — Così agli occhi del riformatore, l'idea della divina Provvidenza racchiude la necessità di tutte cose; e per una rigorosa conseguenza di sue premesse, dopo aver distrutta la libertà del volere, egli nega all'uomo anche la libertà del pensare (2).

Così poi sviluppa Zuinglio le sue idee sull'essenza delle forze create: L'esistenza di tutto quanto esiste è l'esistenza di Dio; tutto ciò che è, è Dio medesimo; altrimenti fa d'uopo ammettere ch'esista alcun che fuor dell'Essere degli esseri e a lui d'accanto, conseguenza distruttiva di sua immensità (3): Dio

(1) Zuinglio *de providentia*, t. I, a carte 35 a: « Quae tamen creata dicitur, cum omnis virtus numinis virtus sit, nec enim quicquam est, quod non ex illo, in illo et per illud, imo illud sit, creata inquam, virtus dicitur, eo quod in novo subjecto et nova specie, universalis aut generalis ista virtus exhibetur. Testes sunt Moyses, Paulus, Plato, Seneca (!!) ».

(2) L. c.: « Jam si quicquam sua virtute ferretur aut consilio, jam isthinc cessarent sapientia et virtus nostri numinis. Quod si fieret, non esset numinis sapientia summa, qui non comprehenderet ac caperet universa; non esset ejus virtus omnipotens, quia esset virtus libera ab ejus potentia et idcirco alia. Ut jam esset vis, quae non esset vis numinis, esset lux et intelligentia, quae non esset numinis istius sapientia ». Qual conclusione per un riformatore! Zuinglio avrebbe dovuto prima di tutto riformare la sua logica. Quanto segue è più apparente, benchè privo parimenti di ogni fondamento: « Immutabilem autem diximus administrationem ac dispositionem, hanc ob causam, ut et eorum sententiam, qui hominis arbitrium liberum esse adseverant, non undique firmam, et summi numinis sapientiam certiorem ostenderem, quam ut eam eventus ullus latere possit, qui deinde imprudentem cogeret aut retractare aut mutare consilium ».

(3) L. c., pag. 355, b: « Cum autem infinitum, quod res est, ideo dicatur, quod essentia et existentia infinitum sit, jam constat extra infinitum hoc Esse nullum esse posse . . . . » a carte 356: « Cum igitur unum ac solum infinitum sit, necesse est praeter hoc nihil esse ».

non sarebbe più infinito. E per rendere questa idea accessibile al landgravio di Assia istituisce questo paragone: Siccome le piante e gli animali escono dalla terra e poi morendo e sfacendosi nel suo seno ritornano, così avviene d'ogni cosa in riguardo a Dio: e qui di passaggio aggiunge la consolantissima riflessione, che ad evidenza ne emerge la certezza dell'immortalità dell'anima, mostrandosi che nulla può cessare d'esistere dacchè fu creato una volta, e che tutto invece rientra nell'Essere universale. Medesimamente non può egli astenersi dal rimarcare per digressione che la dottrina pitagorica della trasmigrazione delle anime (la metempsicosi) non è già destituita d'ogni fondamento; ma racchiude realmente un senso verissimo (1).

Dal fin qui detto Zuinglio deduce per conseguenza non potersi dare che una sola causa, e quelle che vengono chiamate secondarie altro non essere che strumenti della prima ed unica cagione (2). Di tal guisa si nega apertamente che l'uomo possa essere egli stesso il movente, il *principio causale* delle sue azioni; ma si fa apparire incapace d'ogni bene e d'ogni male, si fa apparire uno strumento, una viva macchina il cui moto è sempre determinato da un impulso esterno, le cui molle stanno fra le mani di Dio.

Ecco gli inauditi eccessi nei quali cadde Zuinglio, il quale però veramente ricondusse la dottrina di Lutero circa la necessitazione umana alla sua vera base. In questi ultimi tempi (ed è così che i protestanti se la intendono fra loro) abbiamo realmente avuto occasione frequente di maraviglia in vedere gli *ortodossi* del partito combattere i nuovi sistemi filosofici e teologici; sistemi che alla fin de' conti non racchiudono che necessarie conseguenze dei principii posti dai riformatori. Schleiermacher, malgrado i suoi parziali deviamenti dalla dottrina dei suoi maestri, è, a nostro giudizio, l'unico vero discepolo degli apostoli della riforma (3).

(1) L. c.: « Sed hanc sententiam paulo *φιλοσοφικωτερον* tractatum .... exemplo ... confirmabimus, etc. ».

(2) L. c. a carte 358, b.

(3) Egli è uno de' più noti razionalisti della Germania, uno de' primi campioni di quella teologia che chiama il mal morale *necessità d'una natura finita*, ec. N'è già occorso anteriormente di farne menzione. B.

CAPITOLO IV.

CONTRARIETÀ NELLA DOTTRINA DEI SACRAMENTI.

§ XXVIII.

Dottrina cattolica sui Sacramenti in generale.

All' esposizione delle differenti dottrine sulla giustificazione facciamo seguire le contrarietà intorno ai sacramenti; imperocchè, giusta le parole del Concilio di Trento, è per essi che ogni vera giustizia comincia, si accresce, e perduta si ricupera (1). Che siano adunque i sacramenti in generale, quale lo scopo di loro istituzione, come producano la grazia, e in qual numero siano, ecco le questioni sulle quali or dobbiamo intrattenerci, incominciando, giusta il consueto, dall' esporre l' insegnamento cattolico.

Secondo il catechismo romano, il sacramento è un segno sensibile, che, per istituzione divina, possiede la virtù di significare non solo, ma altresì di produrre un effetto soprannaturale, cioè la santità e la giustizia (2). Vi ha adunque una essenziale differenza, continua il catechismo, fra un sacramento ed un rito puramente esteriore, come sarebbe un' immagine, un segno di croce, ec.

Ecco poi come si spiega il medesimo catechismo intorno al fine per cui i sacramenti furono istituiti. Primieramente l'uomo, come un essere che per propria natura appartiene anche al mondo corporeo, abbisogna d' un segno visibile tolto dal medesimo per acquistar la cognizione di quanto avviene nella sua parte spirituale, non che per imprimerla in sè medesimo tenacemente. Ed ecco perchè Iddio si serve d' un simbolo esteriore per comunicarci la santità e la giustizia. E qui riflette il catechismo, che se l'uomo non fosse che un puro spirito, in allora la virtù divina operatrice della giustizia e della santità certamente non abbisognerebbe d' un mezzo che la riveli ai sensi. In secondo luogo egli addita i sacramenti come un' arra del divino volere circa la salute dell' uomo, e come il suggello delle promesse evangeliche. Solo a stento, esso aggiunge, spuntano nei cuori umani la fede

(1) *Concil. Trident.* sess. VII, decret. de Sacram.

(2) Quare, ut explicatius, quid sacramentum sit, declaretur, docendum erit, rem esse sensibus subjectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae tum efficiendae vim habet.

e la speranza ; il perchè fino sotto l' antica alleanza Iddio insieme colla sua parola fece uso di riti e di figure per corroborar nell'uomo la fiducia nelle sue promesse : laonde per le stesse ragioni nel nuovo patto il Signore istituì certi segni che servissero a costui come pegno del perdono dei peccati, della grazia divina e della comunicazione dello Spirito Santo. In terzo luogo, i sacramenti vi si concepiscono come canali (*quasi alveus*), i quali conducono sino a noi la virtù, che scaturisce dai patimenti di Gesù Cristo ; e derivano ed applicano a ciascuno di noi questa grazia che il Salvatore ci ha meritato e che ridona alle anime nostre la santità od in essa le avvalora. In quarto luogo si rappresentano come segni pe'quali e si contradistinguono i fedeli, e questi fanno professione di loro fede. Da ultimo, aggiunge il catechismo romano, i sacramenti aumentano tanto più la pietà nei cuori quanto più sono proprii ad umiliare l' umana superbia col richiamarci ognora al pensiero, che assoggettatici obbrobriosamente alla servitù del mondo materiale, alla sua mediazione dobbiamo ricorrere per di nuovo elevarci al disopra di lui. Riflessione ben più profonda e sensata di quella che non appaia a primo aspetto ; e se il falso spiritualismo, che durante una parte del Medio Evo e nel tempo della riforma tentò invadere tutta la Chiesa e prenderne la sopramano, avesse posto attenzione alla grande ed umiliante verità che in essa contiensi, ben avrebbe potuto guarentirsi da' suoi traviamenti (1).

Ora quanto al modo col quale i sacramenti producono la grazia, la Chiesa insegna che operano per propria ed intrinseca efficacia in virtù del loro carattere, cioè come un' istituzione da Cristo stabilita per la nostra salute *ex opere operato scilicet a Christo* (2); vale a dire che i sacramenti ci arrecano una virtù divina a noi meritata dal Salvatore, la quale non può già essere mai prodotta da veruna umana disposizione, da verun conato spirituale, ma solo per amore di Cristo ci vien da Dio comunicata nel sacramento. Senza dubbio dovendo l' uomo riceverla dev' essere altresì *disposto* a riceverla, quindi nel suo cuore eccitare il dolore de'suoi falli, una fede tutta piena di confidenza, ed un' ardente brama de' soprannaturali soccorsi ; ma queste

(1) L. c. pag. 167. Tutta l'esposizione del catechismo romano sul fine dei sacramenti è tolta ai teologi del Medio Evo, fra i quali ad Ugo di san Vittore, ad Alessandro d' Ales, a san Bonaventura ed a san Tomaso (*Thom. Aquin. Summ. tot. theolog.* P. III., Q. LXI, art. I, p. 276.)

(2) *Concil. Trident.* sess. VII, can. VIII : « Si quis dixerit per ipsa nova legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit. »

sante disposizioni non sono già la causa efficiente della grazia, e solo valgono ad allontanare gli ostacoli che potrebbonsi opporre all'efficacia della istituzione divina. Questa dottrina, come si vede, mantiene l'oggettività della grazia celeste, ed impedisce che si degradino meramente al subbiettivo gli effetti sacramentali, ed affronta così la presunzione di spiegarli in un modo puramente morale, come se cioè non in altro consistessero tranne in sensi umani, in considerazioni e propositi che noi ecciteremmo nell'atto di riceverli, presso a poco come al veder d'un quadro rappresentante la passione del Salvatore, oppure in quelli che facciamo precedere all'atto di accostarvisi. Quest'attività per parte nostra è pur necessaria, meno che nei fanciulli pel battesimo; ma non è dessa la divina grazia promessa nel sacramento, e nemmeno essa la merita: anzi è il sacramento medesimo che dona un'energia tutta nuova alla potenza religiosa dell'uomo, mentre il dono divino che seco arreca feconda l'anima, la ravviva, la colloca nella più intima relazione con Dio; ed opera così con tutti coloro, i quali non si mostrano *indisposti* a riceverlo, cioè, giusta l'espressione del Concilio, non vi frappongono alcun ostacolo (1).

(1) *Concil. Trident.*, l. c.: can. VI: « Si quis dixerit, Sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum, etc., anathema sit. » Bellarmino, *de sacramentis*, l. II, c. 1, tom. III, p. 108, 109, esprimesi egregiamente su questo soggetto. « Igitur ut intelligamus, quid sit opus operatum, notandum est, in justificatione, quam recipit aliquis, dum percipit sacramenta, multa concurrere, nimirum ex parte Dei, voluntatem utendi illa re sensibili; ex parte Christi, passionem ejus; ex parte ministri, voluntatem, potestatem, probitatem; *ex parte suscipientis voluntatem, fidem et poenitentiam*; denique ex parte sacramenti, ipsam actionem externam, quae consurgit ex debita applicatione materiae et formae. Caeterum ex his omnibus id, quod active et proxime et instrumentaliter efficit gratiam justificationis, est sola actio illa externa, quae sacramentum dicitur, et haec vocatur opus operatum, accipiendo passive (operatum), ita ut idem sit sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quam conferre gratiam ex ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis, vel suscipientis ». Qui Bellarmino comprova l'accennata asserzione, dappoi osserva essere nel ministro richiesta la sola intenzione, e quindi così continua: « Voluntas, fides et poenitentia in suscipiente adulto necessario requiruntur, ut dispositiones ex parte subjecti, non ut causae activae, non enim fides et poenitentia efficiunt gratiam sacramentalem, neque dant efficaciam sacramenti, sed solum tollunt obstacula, quae impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercere possent, unde in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebus fit justificatio. Exemplum esse potest in re naturali. Si ad ligna comburenda, primum exsiccarentur ligna, deinde excuteretur ignis ex silice, tum applicaretur ignis ligno, et sic tandem fieret combustio; nemo diceret, causam immediatam combustionis esse siccitatem, aut excussionem ignis ex silice, aut applicationem ignis ad ligna, sed solum ignem, ut causam primariam, et solis calorem seu calefactionem, ut causam instrumentalem ».

Di già vedemmo questa dottrina nell' articolo della giustificazione. L' attività divina, dicevamo allora, precede l' umana; in seguito queste due potenze, quando l'ultima non resista, compiono di concerto la stessa opera ch' è perciò tutt'insieme umana e divina. D' altra parte già il solo generico rapporto stabilito dalla Chiesa tra la libertà e la grazia, potrebbe farci conoscere abbastanza che l' idea dell' *opus operatum* non suppone un' attività puramente dalla parte di Dio, nè esclude in verun modo l' umana (1).

È fuor di dubbio che i cattolici annoverano sette sacramenti. Gioverà piuttosto qui di far avvertire che i cattolici non sostengono di nessun sacramento che per l' eterna salvezza sia assolutamente necessario riceverlo: così, a cagion d' esempio, il battesimo di desiderio basta al catecumeno che per insuperabili ostacoli esteriori non può ricevere il battesimo d' acqua. Iddio, che liberamente prescelse un modo per comunicarci la grazia, può anco senza dubbio usare un altro mezzo; non è però concesso all'uomo di rigettare arbitrariamente i mezzi di salute offertigli da Cristo per andare in cerca d' altre vie a lui più geniali. Oltrechè simile condotta darebbe odore d' una grossolana superbia, racchiuderebbe altresì un colpevol disprezzo della istituzione divina. Uno spiritualismo di tal fatta, ad onta di tutto il suo raffinamento, non sarebbe che stolida presunzione della carne.

Appendice al § XXVIII.

Sul concetto dell' Opus Operatum *e sull' unione fra la grazia e i sacramenti.*

Il prof. Baur, a quanto ne dice il Moehler nelle *Nuove ricerche*, non aveva esitato di asserire, essere dottrina cattolica che a ricevere efficacemente la grazia di un sacramento si richieda dall' uomo unicamente una preparazione negativa, cioè l' assenza d' ogni peccato mortale, e che il peccato sia il solo ostacolo (*obex*) che ne impedisce l' efficacia. « Dire che sia necessaria una volontà positiva, fede, pentimento, non è, afferma egli, che un sostituire espressioni positive in luogo delle negative; e quelle pure solo dal tempo della riforma vennero in uso... Infatti, prosegue Baur,. alla pagina 234, finchè nell' esporre la

(1) V. *Concil. Trident.* particolarmente sess. VI, cap. VI intorno al battesimo. — Del resto, molti teologi con Bellarmino, per mezzo dell' *opus operatum*, danno speciale risalto alla dottrina che la validità del sacramento non dipende dal merito del ministro.

dottrina cattolica non si dovette aver riguardo ad un contrapposto determinato, la proposizione che i sacramenti conferiscono la grazia *ex opere operato*, si potè sempre interpretare assolutamente, com' è propriamente da interpretarsi, nè s' avea ritegno di dire che l' azione sacramentale in sè e per sè come tale, come mero atto esteriore, prescindendo da ogni positiva cooperazione del soggetto, già impartisca la grazia sacramentale. Gli scolastici ed i teologi cattolici, immediatamente precedenti al periodo della riforma, ritenevano quindi così stretto l' idea dell' *opus operatum*, da giudicare il *suscipiente* già abbastanza disposto per la grazia sacramentale, qualora egli nel momento dell'applicazione del sacramento non avesse il proposito di commettere un peccato mortale ». La confutazione di queste asserzioni, e la vera dottrina dei teologi del Medio Evo intorno all'*opus operatum*, udiamola ora da Moehler nei §§ 57 e 58 dell'opera suenunziata ai quali aggiungiamo anche il § 59 che dilucida altresì la questione sul modo onde la grazia si dice unita ai sacramenti.

= La frase *opus operatum* venne primieramente in uso nel secolo decimoterzo per esprimere la diversità fra i sacramenti cristiani e quelli dell'antica legge; circoncisione, sacrifizi, purificazioni, ecc. Due erano le opinioni in allora comuni circa queste istituzioni mosaiche. Secondo la prima, difesa dall'autor della *Glossa*, da Pietro di Poitiers e da Pietro Lombardo (1), furono quei simboli istituiti per presignificare agli Israeliti di più matura penetrazione ciò che in futuro sarebbesi compiuto dal Salvatore; come per tener in freno i più rozzi e carnali, ritrarli dall' idolatria, ec. Colla giustificazione stanno essi quindi in nessun rapporto, ancorchè accompagnati dalla fede e dall' amore. Perchè in questo caso dalla fede nel Salvatore e dalla carità sarebbesi ottenuta la grazia, non già dall' opera esteriore, come quella, il cui scopo non era di attrarre la grazia santificante.

Secondo l' altra opinione, difesa primieramente con calore da Ugo di san Vittore (2), e poscia abbracciata da molti, i sacramenti mosaici, oltre all' essere disciplinari ed imagini delle cose avvenire, qualora se ne usasse con fede nel Salvatore e nei sacramenti *suoi*, conferivano anch' essi una grazia santificante, benchè solo in virtù della fede nel futuro, col quale stavano in relazione, non già per sè medesimi *(per accidens justificant, non per se)* . . . .

Veniva ora a domandarsi, in che consista la differenza, il

(1) Petr. Lomb. Sent., l. IV., dist. I., q. V.
(2) Ugo a sancto Victore, *De Sacram.*, l. I., P. II, c. 5.

maggior pregio dei sacramenti della nuova legge? Rispondevano gli uni e gli altri: In ciò che i sacramenti cristiani conferiscono una grazia divina *ad essi immediatamente legata*, il che non era degli altri. Il qual pensiero così ancora esprimevano i teologi: I sacramenti mosaici conferiscono la grazia solo per l'operosità del suscipiente, per la sua fede e la sua carità, come p. e. un'opera di misericordia (*opus operantis*): i sacramenti cristiani invece *come sacramenti*, cioè come atti esteriori istituiti da Cristo, ossia *ex opere operato*. Come equivalenti si adoperavano pure nel Medio Evo l formole: I sacramenti dell'Antico Testamento furono semplici *segni* della grazia, quelli del Nuovo ne sono anche *cause*; ovvero, questi conferiscono la grazia per *loro* virtù, mentre Cristo l'ha meritata ed in essi deposta, od anche, come dice Ugo di san Vittore, conferiscono la grazia per la *santificazione* da loro ricevuta.

Presso Pietro di Poitiers, Pietro Lombardo, Alessandro di Ales e s. Tomaso d'Aquino, non trovasi ancora la frase *ex opere operato* applicata ai sacramenti, sebbene almeno l'ultimo ne faccia uso altrove, p. e., nel parlare dell'intercessione (1). La si trova però già in san Bonaventura, coetaneo di san Tomaso e discepolo di Alessandro; ma egli non ne fu l'inventore, mentre fa rimarco che alcuni teologi recenti, per esprimere che i sacramenti mosaici non avevano in sè virtù giustificante, come i cristiani, dicevano aver quelli operato solo per la spirituale attività dei suscipienti, questi invece conferire la grazia *ex opere operato* (2).

Ecco dunque evidente il significato dell'*opus operatum*: in opposizione ai simboli vuoti di grazia, in opposizione ad un culto meramente figurativo, nuda ombra del futuro, ad un culto che per sè nessuna grazia potea conferire, mentre essa non era ancora apparsa; in opposizione ad un culto che con segni visibili non potea garantire la certezza della grazia, non essendosi ancor fatto visibile il Salvatore, ad un culto ove pertanto la grazia si connetteva unicamente ad atti interni dell'uomo senza ch'ei potesse esserne conscio, si adoperò quella formola a significare che ai sacramenti della nuova legge, come azioni *esteriori e visibili*, va *annessa* una virtù superna onde comunicarla ai fedeli per loro giustificazione, essendochè *il Salvatore ora è già apparso visibilmente*.

(1) Si citano dall'autore alcuni passi di Alessandro di Ales e di san Tomaso in prova ch'essi ritengono l'antico modo di esprimersi parlando dei sacramenti. Si omettono le citazioni per brevità.
(2) Bonav. in l. IV., Sent. dist. I, q. V.

In tal senso, e propriamente per esprimere il *contrapposto* dei sacramenti cristiani ai mosaici, usò quella formola anche Duns Scoto; ma, come s'è già detto, è ben lungi che primo egli elaborasse la dottrina dell'*opus operatum* (1). . . .

Trova egli dunque, indipendentemente da ogni atto spirituale e da ogni merito del fedele, depositata la grazia santificante nel culto esteriore dei cristiani, in quanto è essenziale ed istituito da Cristo.

Ora è poi vero che, secondo gli scolastici, non sia necessaria una mozione spirituale e certi atti dell'individuo per partecipare al *bramato effetto* di questo culto pieno di grazie? Dall'idea or sviluppata dell'*opus operatum* risulta soltanto ciò che *Dio in Cristo* connesse a tali istituzioni, ciò che queste sono in sè medesime, e in che consista la loro prerogativa sulle mosaiche. Se da parte dell'uomo non si richieda nessuna condizione *subbiettiva* affinchè i sacramenti, quali sono costituiti, ottengano il loro fine, è quello sopra di cui dobbiamo udir ora gli scolastici stessi. Si rinfaccia loro (dai protestanti) aver essi insegnato che l'uomo sia abbastanza preparato per accostarsi a questi atti di culto, a questi fonti copiosi onde ottenerne l'effetto bramato relativamente a' suoi rapporti con Dio, anche allora ch'ei nel riceverli solo non abbia la mira di commettere un peccato mortale. Ma gli scolastici bastano da sè medesimi a giustificarsi di una calunnia, che loro rinfaccia di avere con piena coscienza tenuto per una prerogativa del cristianesimo il deprimere in ciò l'uomo più che l'antica legge, e di condannar questo a tanto maggiore inazione, quanto più accrescono l'operosità di Dio nel nuovo che nel vecchio Testamento.

Incominciamo da un patriarca degli scolastici, Alessandro di Ales. A costui vanno a genio particolarmente alcuni passi di Ugo di san Vittore, ove questi dice: « Anche gli infedeli hanno sacramenti, non già santi nè segni di cosa santa, ma ben piuttosto abbominazioni, atti più a macchiar gli uomini che a santificarli, *perchè la fede manca* ». Su di che riflette Alessandro, che se ne potrebbe dedurre la differenza fra queste abbominazioni ed i sacramenti; dacchè *questi si chiamano sacramenti della*

(1) Duns Scot. In l. IV., Sent. dist. I, q. VI. Alla frase *opus operatum* non è dunque sottintesa la voce *redemptionis*, come alcuni vorrebbero, spiegandola così: I sacramenti conferiscono la grazia a motivo della redenzione, *ex opere redemptionis operato*. La tesi è verissima. L'efficacia dei sacramenti tutta si ripete dai meriti del Redentore. Solo la frase è male spiegata, e invece di sottintendervi *redemptionis*, bisogna sottintendervi *sacramenti*, cioè i sacramenti conferiscono la grazia per virtù loro quando vengono applicati ai fedeli *ex opere sacramentali*, ossia *sacramenti operato*.

fede, perchè adoperati da' fedeli, e *colla fede* si ricevono a santificazione. Premesso ciò, trova Alessandro importante la ricerca, perchè mai la forza e la capacità dei sacramenti a santificare specialmente *dalla fede sia condizionata?* E risponde: *Perchè la fede cattiva a Dio colui che l' ha, e genera in lui l' umiltà, e tutta la coscienza del suo nulla.* La fede inoltre, aggiunge, tiene l' invisibile innanzi agli occhi dello spirito, come se fosse presente, ed è perciò il fondamento, il fonte ed il principio d' ogni bene, e quindi senza di lei *nulla* fanno i sacramenti. È poi in ispecie necessaria la fede nella morte del Signore e nella sua risurrezione, come condizione d' ogni effetto dei sacramenti nell' uomo: perchè la fede nella morte e nella risurrezion del Signore è *la radice* della remissione de' peccati e della nuova vita. — Descrivesi quindi come la carità sia condizione dell' efficacia de' sacramenti (1).

Ora entri s. Bonaventura alla sua volta. Nella sua a buon diritto sempre pregiata *Breve esposizione della fede cristiana*, per lo più appo i sacramenti determina anche la disposizione spirituale ch' è necessaria onde riesca fruttuoso il riceverli. Per il battesimo ricerca negli adulti la fede ed il pentimento, *affinchè per umana trascuraggine non s' impedisca il sacramento* dal raggiungere i suoi fini (2). E della santa Comunione, così dic' egli: « Se noi vogliamo ricever Cristo efficacemente, dobbiam riceverlo non solo nel corpo, ma nell' anima; non nel ventre, ma nello spirito; e lo spirito solo per la credenza e per l' abbandono della volontà sta in unione con Cristo per mezzo della fede e della carità. La fede illumina a riconoscervi Cristo e ad apprezzarne la grand' opera; la carità infiamma alla divozione. A degnamente accostarci alla mensa del Signore, dobbiamo pertanto cibarci spiritualmente, sicchè Cristo si riceva colla cognizion della fede e si accolga col desiderio dell' amore. Così, piuttosto che trasmutar quasi Cristo in noi medesimi, dobbiamo convertire noi stessi nel suo corpo morale. È dunque manifesto che chi tiepido, distratto e senza divozione vi si accosta, si mangia e beve la propria condanna, perchè dispregia un sì gran sacramento. Chi pertanto è conscio d' esser meno puro nello spirito e nella carne, o senza divoto desiderio, deve amar meglio di differire a ricevere il corpo del Signore, finch' egli sia tutto mondo e pieno d' affetto » (3).

(1) Alex. Hales. *Summa theol.*, p. III., q. I., memb. V., art. 2.
(2) *Breviloq.*, p. VI, c. 7, l. I.
(3) L. I., c. IX. Aggiunge che appunto per eccitare la divozione si celebra con tanti riti il divin sacrifizio.

svolgesi in lui tanto una più sicura cognizione di tal bene, come un ardente desiderio di conoscere che l'effetto simboleggiato siasi in lui avverato, e di farsi proprio quel bene. *Quindi egli può prepararsi, ed il ricevimento è così accompagnato da buon successo.* Dal che consegue pur anco che il segno pratico non può offrire la certezza *assoluta* che *assolutamente* e in ogni caso produca l'effetto indicato, mentre con ciò verrebbe a togliersi la necessaria preparazione, la condizione subbiettiva della grazia. Deve quindi il segno pratico far malleveria per la certezza dell'effetto, ma solo una malleveria *condizionata* dalla disposizione del subbietto. E questo intendeva il Maestro delle sentenze, dicendo che il *segno* serve a dottrina, a preparazione e ad umiliazione. — Che s'intenda per *opus operatum* e per *disposizione del suscipiente*, risulta da ciò tanto evidente, che superfluo vi è ogni altro riflesso.

Dal che possiamo validamente dedurre la conseguenza che gli scolastici colla proposizione *I sacramenti giustificano ex opere operato*, solo volcano dire che nei medesimi, senza opera dell'uomo, quindi per pura opera divina, si offre al credente un principio divino destinato o ad annodare o a rinforzare la sua unione di vita con Dio; ma affinchè questa disposizione di Dio raggiunga nell'uomo il suo fine, anche costui deve essere preparato, e lo è allora solo quando i suoi sensi spirituali sono aperti per accogliervi la luce e la forza divina. Ma questo stato dei sensi spirituali (rimozione dell'ostacolo *(obex)*) non è altro che una viva rappresentazione delle perfezioni di Dio già incepпата per il peccato, è il provarsi dell'anima, già stretta da'lacci alla sua natura avversi, agli slanci verso il suo Creatore e Redentore; è l'attuarsi del desiderio, verso Dio a lei naturale, perchè imagine di Dio; è il bramare da lui soccorso e conforto ed unione con lui, o aumento ed intensione di questa, se già ne gode. Dal complesso anzi si vede che qui (e necessariamente) solo si ripete la preparazione che conduce alla giustificazione; mentre la grazia giustificante soltanto nel battesimo e nella penitenza viene impartita; ma d'ordinario nessun altro sacramento si amministra senza la penitenza. Con profondo senno prescelsero poi gli scolastici l'espressione negativa che *i sacramenti giustificano* (congiungono a Dio), *se non v'è nessun ostacolo (obex)*; perchè nessun'anima può rinunciare al rimaner chiusa in sè stessa, se non per aprirsi a Dio, e d'altra parte essa è sempre in sè insufficiente a sè medesima ed alle sue indigenze; la sua attività, rispetto a Dio è di voler tenersi passiva *per lui*, e di lasciarlo operare e non porre ostacolo alla sua a-

zione (1), e trafficare ciò che da Dio ha ricevuto. Ecco quanto a meraviglia significa la formola, *Non dovervi essere verun ostacolo*......

Quest' idea cattolica della disposizione nella quale fa d' uopo trovarsi per ricevere i sacramenti, non che della rimozione dell' obice per appropriarci la grazia loro connessa, è l' unica idea che possa conciliarsi coll' ammissione di una grazia obbiettivamente contenuta nell' azione sacramentale. Imperocchè non altro essa esprime se non che il fedele deve trovarsi in uno stato di aspettazione, di desiderio, di sentimento della propria vacuità ed indigenza ; cosicchè nulla produce, e nulla può produrre il sacramento in colui che sia privo d' un tal sentimento. Ora qui è da farsi una distinzione assai importante. L' uomo *in sè medesimo* non è già passivo ed immobile : chi anche solo per terreni rapporti conosce lo stato dell' aspettazione e del desiderio, od anche chi non avendolo neppure una volta appreso per propria esperienza, ne ha però almeno letto in qualche poeta, ben comprende che l' uomo in aspettativa è in sè stesso irrequieto, ardente di brama, solo animato dal desiderio. Ma questo desiderio egli non trova in sè medesimo onde appagarlo, e solo il può fare l' oggetto bramato, l' amico atteso, la novella aspettata ; quindi l' aspettante *a rincontro dell' oggetto* non è che passivo ; ad onta di tutta la sua attività e della più insopportabile inquietudine, egli non può attrarselo come per magico incanto, non può che *star preparato* ad accoglierlo. Ora se una teoria intorno ai sacramenti fa anche un solo passo più in là della cattolica, se la *passiva* attuosità del soggetto si cambia anche solo nell' infimo grado in una *attiva* (che cioè già si meriti la grazia santificante che si dice annessa al sacramento medesimo), allora il soggetto annienta l' oggetto, perchè *allora quegli sarebbe questo medesimo o avrebbe già questo in sè medesimo* : in tal caso l' oggetto resta una mera superfluità, e vien depresso fino a non essere che un riflesso della vita interiore, un vano segno, un simbolo inefficace ; e quella vacuità del soggetto, ansiosa d' essere colmata, che secondo la dottrina cattolica devesi ammettere, vien niente meno che trasferita *nell' oggetto*, nè più appare il sacramento che come nube infeconda . . . .

Ma, per venire al modo onde noi diciamo essere la grazia annessa ai sacramenti, insegna forse dogmaticamente la Chiesa

(1) L'autore si spiega abbastanza per non dar sospetto di *quietismo*. L' anima deve offrire libera da ogni impressione terrena le sue potenze a Dio, ond' egli v' incominci la sua azione. A questa deve poi essa cooperare colle sue forze. B.

cattolica, che la grazia si contenga in que' segni esteriori *come in un vaso?* E sebbene Calvino abbia proposta in tal modo la nostra dottrina, è dessa veritiera una tale esposizione, come il sig. Baur opina? Andiamo noi debitori in primo luogo a Calvino, com' egli pur crede, di avere spiritualizzata l'idea di questa unione?

I teologi cattolici e luterani instavano sulla più stretta unione fra la grazia ed i suoi segni appunto per far fronte all'opinione calvinistica, che possano darsi dei casi in cui, non già anche la grazia, ma unicamente i segni vengano offerti a taluno (ai non predestinati); ma del resto rimase sempre indeterminato sì presso i cattolici che presso i luterani in qual modo debba propriamente rappresentarsi quest' unione della grazia coi segni esteriori, non riscontrandosi in proposito indizii certi nè nella tradizione nè nelle sacre scritture. Solo si fa eccezione per la santa Eucaristia a cui riguardo sì l'una che l'altra confessione seguendo le sacre lettere stabilì positive definizioni....

E realmente non essere cattolica l'idea che la divina grazia sia rinchiusa nei sacramenti all'incirca come una medicina è contenuta in un vaso, e quindi non aver Calvino alcun merito per aver rigettata simile proposizione, vogliamo qui appunto dimostrarlo.

« Dall' essere la divina grazia ricevuta per mezzo di questi segni sensibili divinamente instituiti, dice s. Bonaventura (1), e dall' essere trovata in essi da coloro che vi si accostano, ne deriva che i sacramenti vengano denominati *cagioni e vasi della grazia*, non però quasi che la grazia vi si contenga sostanzialmente, e ne sia prodotta come da causa efficiente: essa non può deporsi che nell' anima nostra, ed è Dio solo che ve la infonde; ma solo perchè nei sacramenti e per loro mezzo si deve ricevere dal sommo medico Cristo la grazia della salute giusta la sua divina disposizione; sebbene Iddio non abbia per questo *legata* la sua grazia ai sacramenti ». Nel suo Commentario alle sentenze di Pietro Lombardo dà poi uno sviluppo ancora più ampio a quest' idea, e qualifica esplicitamente l'opposta col nome di *errore*. Nel tempo istesso esprime anche più precisamente la sua dottrina dicendo che si elegge l'espressione: *i sacramenti contengono la grazia*, perchè la *significano* e *sempre la conferiscono* a chi vi è disposto. Forse però a torto aggiunge s. Bonaventura che non fu *sempre* se non *un certo modo di dire* l'asserire che i sacramenti contengono la grazia (2); perchè taluni, come Ugo

(1) *Breviloq.* P. VI, c. I.
(2) Exposit. in l. IV Sent. Dist. I, q. 3.

di s. Vittore e più tardi Enrico di Middletown opinarono realmente così; e perfino s. Tommaso d'Aquino fu di consimile parere, sebbene però rigetti l'opinione, che la grazia sia contenuta nei sacramenti propriamente come un liquido in un vaso (1); ma come un corpo può venir mosso da una virtù spirituale, e come nella favella medesima v'è qualche cosa di spirituale, così immagina egli la grazia nei sacramenti (2). Ma col più brillante accorgimento Duns Scoto si dichiarò anche contro questa rappresentazione, e dando maggior chiarezza ed estensione al pensiero di s. Bonaventura, offre come risultato di suo ricerche, che al sacramento (cioè all'elemento sensibile non che alla parola che l'accompagna) non aderisce veruna virtù soprannaturale; che come sacramento *(res externa)* possiede solo la proprietà di indicare con certezza quello ch'è sopra i sensi, cioè che la bramata grazia divina vien conferita al ben disposto suscipiente (3).

Così si vanno reciprocamente rettificando le scientifiche ricerche dei teologi: ma la Chiesa s'astiene dal proferirne giudizio, perchè posta a custode del dogma, non a giudice delle subbiettive opinioni, finchè non s'oppongono al dogma stesso. Ma la teoria di Calvino non contraddice già alla cattolica solo perchè sostiene non contenersi la grazia *(rem sacramenti)* nel sacramento come in suo vaso o custodia, ma bensì perchè aggiunge che ad alcuni, cioè ai non predestinati, non vien offerta veruna grazia nell'atto sacramentale. E rimane sempre in Calvino una goffa e bugiarda milanteria il suo gloriarsi d'aver pel primo scoperto che i sacramenti non sono, nel senso più materiale della parola, un *vaso* della grazia . . .

§ XXIX.

Dottrina luterana sui sacramenti in generale. Conseguenza di questa dottrina.

Se fin dai primi passi di loro carriera, Lutero e Melantone spiegarono qui una totale opposizione contro la dottrina cattolica, dobbiamo cercarne l'intima ragione nell'idea imperfettissima che si erano formata della giustificazione dell'uomo innanzi a Dio. Egli è in consonanza ad essa che posero nell'ulti-

(1) Thom. Aquin. Summ. P. III., q. LXII, art. 3.
(2) Ibid. 1, 1, art. 4.
(3) Dun. Scot. in l. IV Sent. dist. 1, q. 4, l. I. — Vedi anche Durando di S. Porziano in l. IV. Sent. Dist. 1, q. 4.

mo ordine la comunicazione della grazia santificante per mezzo dei sacramenti, ed anzi ardirono perfino rivocarla in dubbio, quasi, diremo, temessero di venirne realmente santificati. Essi adunque arrivarono à non iscorgere in questi riti divini che una caparra della veracità delle evangeliche promesse del perdono dei peccati: il fine de' sacramenti non doveva dunque essere che di rassicurare il fedele della remissione della colpa, di consolarlo e di francarlo dal timor della legge. Togliendosi così ai sacramenti la virtù di conferire la grazia santificante, di recare nelle anime una virtù interna, fu d' uopo allora restringerne tutta l' efficacia alla subbiettiva attività di chi li riceve; e ciò appunto fecero i dottori vittemberghesi insegnando che ponno allora solo i sacramenti arrecar frutto quando e in quella misura che nel *suscipiente* trovansi accompagnati dalla fiducia nel perdono dei peccati. Con ciò vennero essi in primo luogo a rigettare il celebre *opus operatum*, il carattere obbiettivo di questi fondi di salute, per non valutarli che nel loro soggetto.

Ma questo concetto de' luterani intorno ai sacramenti provocò un secondo contrapposto nella relativa dottrina.

Siccome agli occhi dei cattolici il perdono dei peccati e la santificazione non costituiscono che un solo atto divino, così sotto quella giustificazione, la quale diciamo prodursi od accrescersi dai sacramenti, s'intendono da noi ambedue insieme questi effetti; s' intende cioè che nel mentre questi misterii di Dio degnamente ricevuti santificano l' uomo, gli rimettono insieme i suoi peccati; oppure, se di già il fedele è purgato dalle sue colpe, aumentano in lui la grazia santificante. Ma la dottrina dei riformatori, così manca in tutti i suoi concetti, non ravvisando anche in quello della giustificazione che il perdono dei peccati; non fa riconoscere nei sacramenti che un mezzo di rinvigorire la fede nella misericordia divina. Melantone nella sua prima edizione *De Locis Theologicis*, sembra non aver neppure una volta presentita la possibilità di formarsene un' idea più ampia e più elevata (1), nè da sì bassi concetti si scostò di

(1) L. c. pag. 46: « Apparet, quam nihil sacramenta sint, nisi fidei; exercendae μνημόσυνα » p. 141 e seg. « Nostra imbecillitas signis erigitur, ne de misericordia Dei inter tot insultus peccati desperet. Non aliter atque pro signo favoris divini haberes, si ipse tecum coram colloqueretur, si peculiare aliquod pignus misericordiae, qualecumque miraculum tibi exhiberet, decet de his te signis sentire, ut tam certo credas, tui misertum esse Deum, cum beneficium accipis, cum participas mensae Domini, quam crediturus tibi videris, si ipse tecum colloqueretur Deus, aut aliud quidquam ederet miraculi, quod ad te peculiariter pertineret. Fidei excitandae gratia signa sunt proposita. — Probabilis et illi voluntatis sunt, qui symbolis seu tesseris militaribus haec signa com-

un punto Lutero nel suo scritto sulla Cattività babilonica della Chiesa (1).

In proposito della differenza tra i simboli dell'antica alleanza ed i sacramenti istituiti da Gesù Cristo furono solite insegnare le scuole cattoliche fino a quel tempo, che i primi non conferivano veruna virtù giustificante; e mercè la quale si annodasse un intimo commercio fra l'uomo e Dio, laddove i secondi la comunicano per la propria loro efficacia (2). Ma dal momento che i riformatori separarono la giustificazione dalla santificazione, nè quella ad altro vollero attribuire che alla fede, non potè più ottenere la loro approvazione la distinzione surriferita. Tuttavia s'essi non vollero vedere nei sacramenti gli stromenti della nostra giustificazione interiore, che impediva mai loro di riconoscere in essi almeno de' mezzi che accrescono la nostra santificazione, e di ritenere così ancora qualche differenza fra i sacramenti della legge antica e quelli della nuova? Ma ecco invece come scrive Melantone: « Del pari che la circoncisione, così anche il battesimo e la partecipazione alla mensa del Signore sono nulla. Tutti questi riti non sono che una testimonianza ed il suggello (σφραγίδες) dei divini decreti sull'uomo; essi rassicurano la tua coscienza quando dubiti della grazia e della benevolenza di Dio ». In tal guisa il riformatore mette a livello della circoncisione il battesimo e l'eucaristia; sicchè i due sacramenti non sono a' suoi occhi che segni della novella alleanza.

Anzi in termini ancor più chiari Melantone paragona i sacramenti della nuova legge ai segni dati a Gedeone per assicurarlo della vittoria ch' egli era per ottenere. Non inganniamoci sul vero punto di cònfronto inteso in queste parole. Con esse non vuol già dir Melantone che siccome il pegno accordato a Gedeone lo assicurava della vittoria sui nemici del popolo di Dio, così i sacramenti ci promettano di poter trionfare sui nostri. No; l'unico termine di confronto non è che la certezza presa da sè ed in astratto. Gedeone fu fatto certo di uscir vittorioso

paraverunt, quod essent notae *tantum*, quibus cognosceretur, ad quod pertinerent promissiones divinae ».

(1) Opp. Jen. tom. III, a cart. 266, b: « Omnia Sacramenta ad fidem alendam sunt instituta ». 289, b: Error enim est Sacramenta novae legis differre a sacramentis veteris legis penes efficaciam significationis ». 287. « Ita nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem justificationis, seu esse signa efficacia gratiae. Haec enim omnia dicuntur, in jacturam fidei, ex ignorantia promissionis divinae. Nisi hoc modo efficacia dixeris quod si adsit fides indubitata, certissime et efficacissime gratiam conferunt ».

(2) Veggasi l'Appendice inserita innanzi a questo §.

dal combattimento: i sacramenti ci accertano che Dio ci perdona ogni colpa, e quindi ne consolano anche quando soccombiamo. Con idee così ristrette e basse sui sacramenti non si poteva non arrivare al punto di sostenere che essi non operano che per la fede alle divine promesse, cioè per la fiducia nella remissione delle colpe.

Ciò non pertanto le dispute coi sacramentarii, ossia, come esprimesi Lutero, coi fanatici, costrinsero gli eresiarchi a riaccostarsi al dogma cattolico. E già la Confessione augustana, sebbene si esprima in un modo assai indeterminato, serbò però tali riguardi che in posteriori conferenze i cattolici poterono anche dichiararsene soddisfatti. Più chiaro ancora è il libro dell'Apologia, ove è detto in precise parole, essere i sacramenti un rito divinamente istituito, ossia un'opera ove ci vien fatto sensibile l'effetto di quella grazia che è annessa alla cerimonia (1).

Anzi benchè in tutti i tempi, ed anche al presente, i luterani siansi dichiarati avversi al concetto dell'*opus operatum*, non è però men vero che essi fecero gradatamente ritorno all'idea rinchiusa in quest'espressione; il che prova com'essi ignorino la ragione del primo inveire de' riformatori contro di esso e come abbiano applicato al dogma cattolico un significato meramente arbitrario (2). A poco a poco si rese impossibile una controversia di qualche rilievo sulla cosa in sè stessa; ma siccome anteriormente s'era molto combattuto su questo punto fra cattolici e protestanti, e i figli di costoro non volevano confessare l'errore de' padri loro; così essi si videro astretti a inventare differenze a modo loro. E già Chemnitz riprodusse l'insegnamento di Lutero con moltissimi correttivi, sforzandosi di così palliare le idee ristrette e meschine del suo maestro: e per divertirne poi l'attenzione del lettore, imprese a maltrattare as-

(1) *Confess. August.* art. XIII: « De usu sacramentorum docent, quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis, ita ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur: » *Apolog.* p. 178: « Sacramenta, vocamus ritus, qui habent mandatum Dei, et quibus addita est promissio gratiae » p. 206: « Sacramentum est ceremonia vel opus in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae gratia ».

(2) Marheineke conviene almeno in questa nostra asserzione, ed aggiugne che la discrepanza fra le due Chiese consiste in questo, che i cattolici dicono: *I sacramenti* CONTENGONO *la grazia*; mentre i protestanti affermano: *I sacramenti* CONFERISCONO *la grazia*; ma realmente i cattolici usano egualmente queste due espressioni com'è pur riconoscibile dal fin qui detto. In qual modo poi la parola *contenere* non possa convenire all'idea protestante, lo vedremo in appresso relativamente all'*in, sub et cum pane!*

sai acerbamente gli soolastici, ed in particolar guisa Gabriele Biel (1).

Benchè la primitiva dottrina di Lutero, come ce ne convincono le rettificazioni ben tosto ammesse, sia solo provenuta da spirito di contraddizione, congiunto a difetto di seria riflessiooe, non lasciò tuttavia di produrre conseguenze di alta importanza. Negata ai sacramenti la virtù produttrice della grazia, e ridottili a non esser che mezzi per confermare e rinvigorire la fiducia nella remissione de'peccati, tornava necessario il crederne minore il numero nell' aotica Chiesa. Imperocchè chiunque comprende all' istante che il matrimonio non fu instituito per assicurare il cristiano del perdooo dei peccati, dunque non deve più annoverarsi fra i sacramenti. Parimenti anche l'ordine col suo significato non può più venir apprezzato come tale; chè non fu desso istituito per nutrire e promuovere la fiducia dell' ordinando nella remission de' peccati (2). Anzi la confermazione si tenne semplicemente come una reiterazione del battesimo, e l' eucaristia, che anch' essa non si risguardava se non come un suggello del perdono dei peccati, fu surrogata all' estrema unzione ; avendosi allora specialmeote bisogno delle sue consolazioni, perchè specialmente al punto di morte il peccato inspira i suoi più vivi terrori (3). La penitenza, della quale parleremo in particolare, fu del pari rigettata. Così, conculcando l' evangelica parola, rinnegando la costante tradizione di tutte le Chiese, contraddicendo perfino alle testimoniaoze dei oestoriani e dei monofisiti, che già da dodici secoli eraoo separati

(1) Chemnitz. *Examen.* Part. II, p. 39 e seg. Bellarmino, *de Sacramentis*, l. II, c. 1, l. I, p. 110 e seg. mostra egregiamente tutte le alterazioni introdotte da Chemnitz.

(2) Melantone. *Loc. theolog.* p. 157 : « Matrimonium non esse institnium ad significandam gratiam (la Parola *grazia* è qui impiegata per *remissione dei peccati*), non est quod dubitemus. Quid antem in mentem venit iis, qui inter signa gratiae ordinem numerarunt ? Cum non aliud sit ordo, quam deligi ex ecclesia eos, qui docent, etc. »

(3) Melantone, l. r. p. 156 : « Signum gratiae certo est participatio mensae, hoc est, manducare Corpus Christi et bibere sanguinem. Sic enim ait.... : quoties feceritis facite in memoriam mei. Id est : cum facitis admoneamini Evangelii, seu remissionis peccatorum .... : Est autem significatio hujus sacramenti, confirmare nos toties, quoties labescunt conscientiae, quoties de voluntate Dei erga nos dubitamus (ossia ogni qualvolta dubitiamo se Dio voglia sinceramente rimetterne i peccati). Id cum alias saepe, tum maxime, cum moriendum est, accidit ... Unctionem arbitror esse eam, de qua Marci VI ... » (perchè mai costì non vien citato il testo di san Giacomo, V, 14 ?) « Sed ea signa esse tradita, ut certo significent gratiam, non video ». (Quasi che san Giacomo non dicesse formalmente : *κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ* (*)).

(*) *Se commise dei peccati, saranno a lui tutti rimessi.*

dal centro d' unità, i luterani ridussero a due il numero de' sacramenti; ed anzi per conservare il battesimo e la cena, si misero in flagrante e piena contraddizione coi loro principii.

Ma comprendiamo agevolmente come possa invece essere così diversa la dottrina cattolica. Che è mai un vero fedele agli occhi della Chiesa? Egli è non solo un uomo che per Cristo ottenne la remissione dei peccati, ma un uomo interiormente liberato da ogni malizia, santificato nello spirito e nel cuore; un uomo che non pensa, e vive se non in Dio. Ora ben si comprende come costui abbisogni d'un certo numero di sacramenti, che lo accompagnino in tutti i momenti più importanti della sua vita, sicchè ciascuno di essi gli possa riflettere la genuina considerazione del suo pellegrinaggio, esprimergli simboleggiati i superiori rapporti di ciascun periodo di quella colla redenzione divina, e insieme guarentirgli e realmente comunicargli la santa virtù di Dio tanto necessaria sì nel di lei principio come nel suo decorso.

Oppresso dalla maledizione fino dalla disobbedienza di Adamo l'uomo nelle più diverse maniere rivela la sua funesta aderenza alla terra, al mondo inferiore: perciò varii del pari e molteplici sono i modi mercè dei quali noi veniamo di nuovo rialzati ad un ordine superiore nella comunione con Gesù Cristo (1). E per vero, se venendo alla vita noi siamo come gettati

(1) S. Tomaso d' Aquino, *Summ.* P. III, Q. LXV, art. I, p. 296, propone a sè stesso la seguente obbiezione: « Videtur quod non debeant esse septem sacramenta. Sacramenta enim efficaciam habent ex virtute divina et ex virtute passionis Christi. Sed una est virtus divina et una Christi passio: una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos ». A questa, tra le altre cose, così risponde: « Dicendum quod sacramenta ecclesiae ordinantur ad duo, scilicet ad perficiendum hominem in his, quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae, et etiam in remedium contra defectum peccati. Utroque autem modo convenienter ponuntur septem sacramenta. Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut et caetera corporalia conformitatem quandam spiritualium habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur. Uno modo quantum ad personam propriam, alio modo per respectum ad totam communitatem societatis, in qua vivit; quia homo naturaliter est animal sociale. Respectu autem sui ipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter. Uno modo per se, acquirendo scilicet aliquam vitae perfectionem: alio modo per accidens, scilicet removendo impedimenta vitae, puta aegritudines vel aliquid hujusmodi. Per se autem perficitur corporalis vita tripliciter. Primo quidem per generationem, per quam homo incipit esse et vivere. Et loco hujus in spirituali vita est baptismus, qui est spiritualis regeneratio: secundum illud ad Titum III. Secundo per augmentum, quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem. Et loco hujus in spirituali vita est confirmatio, in qua datur sanctitas ad robur. Unde dicitur discipulis jam baptizatis, Luc. ult.: *Sedete in civitate quoadusque induamini virtute ex alto.* Tertio per nutritionem, qua conservatur in homine vita et virtus. Et loco hujus in spirituali vita est eucharistia, unde dicitur Joan-

in mezzo al gran caos di questo mondo disordinato, que' rapporti che ancora in esso si riconoscono ci si vanno offreudo sempre più determinati e manifesti col maturare degli anni, e il germe che ci fu affidato nel venire alla luce, va continuamente crescendo, e nel suo sviluppo acquistando forza e pefezione. Ma sempre più tenacemente l'uomo si sente avvinto dalle leggi di questo mondo, e appunto stringendolo questo a sè con forza ognor crescente, egli contrae in un amore carnale e terreno la più intima unione con un essere della sua specie, unione annodata però con tanta libertà, quanto egli misteriosamente sentivasi necessitato a provvedere alla conservazione dell'umana schiatta, e quindi di tutto l'ordine di questo mondo inferiore. Così egli diventa pure la sua mercè un membro attivo ed influente di quella maggiore, benchè sempre circoscritta società, che chiamasi Stato. Ordinariamente gli uomini che compongono tali associazioni traendo tutti origine da un solo patriarca, sortirono tali destini a loro particolari che li diversificano dalle altre aggregazioni di famiglia; sicchè mantenendo in sè medesimi impresso un carattere speciale, si mantengono pure con vincolo comune collegati alla reciproca difesa dei loro particolari interessi.

Che se l'uomo, entrato una volta nel mondo, sente questi suoi vincoli in tale o tal altro momento del viver suo, v'ha di tali altre leggi che in ogni istante di nostra esistenza ci fanno egualmente sentire il loro impero ; la conservazione della pro-

nia VI : *Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Et hoc quidem sufficeret homini, si haberet et corporaliter et spiritualiter impassibilem vitam. Sed quia homo incurrit interdum et corporalem infirmitatem et spiritualem, scilicet peccatum, ideo necessaria est homini curatio ab infirmitate. Quae quidem est duplex, una quidem est sanatio, quae sanitatem restituit. Et loco hujus in spirituali vita est poenitentia, secundum illud Psalmi : *Sana animam meam, quia peccavi tibi.* Alia autem est restitutio valetudinis pristinae per convenientem diaetam et exercitium. Et loco hujus in spirituali vita est extrema unctio, quae removet peccatorum reliquias et hominem paratum reddit ad finalem gloriam, unde dicitur Jac. V... Perficitur autem homo in ordine ad totam communitatem dupliciter. Uno modo per hoc : quod accipit potestatem regendi multitudinem seu exercendi actus publicos. Et loco hujus in spirituali vita est sacramentum ordinis, secundum illud Hebr. VII, quod sacerdotes hostias offerunt non tantum pro se, sed etiam pro populo. Secundo quantum ad naturalem propagationem : quod fit per matrimonium tam in corporali quam in spirituali vita, ex eo quod non solum est sacramentum, sed naturae officium. Ex his etiam patet sacramentorum numerus, secundum quod ordinantur contra defectum peccati. Nam baptismus ordinatur contra carentiam vitae spiritualis : confirmatio contra infirmitatem animi, quae in nuper natis invenitur : eucharistia contra labilitatem animi ad peccandum : poenitentia contra actuale peccatum, post baptismum commissum, etc. »

pria esistenza è come il punto centrale d'ogni conato della vita animale, e questi pure si concentrano nella cura per gli alimenti.

Ma invano voi cerchereste di raccogliere sempre novelle forze, invano siete sempre operoso onde vorreste all'infinito protrarre la vostra esistenza. Il germe della morte gettato nel seno dell'nomo fin dal suo nascere va sviluppandosi in esso fino dai primi istanti della sua vita, annunzia la sua presenza e si dilata anche nei giorni più floridi d'una gioventù vigorosa, col crescere degli anni cresce ognora di forza, sicuro di riportare ben presto intiera vittoria. Così trascorre la vita terrena sotto mille differenti forme, così dall'istesso principio si svolge il fine; e dopo alcuni giorni, passati fra poca gioia e molte lagrime, in fugaci piaceri ed in lunghe angosce, la morte iuesorabile, già prenunziata da tante infermitadi, tronca all'uomo il suo cammino: figlio della polvere, ritorna alla polvere.

Ora in virtù della missione ricevuta da Cristo a quest'ordine inferiore di cose la Chiesa ne contrappone un altro più elevato, non già per annichilare il primo, bensì per farlo entrare nell'economia della redenzione, per nobilitarlo, per purificare tutti i momenti di questa vita animale e peccaminosa mercè di una influenza celeste, e risollevare l'umanità, quale divenne in Adamo, fino a Dio, e il tempo fino all'eternità. I sacramenti, segni simbolici, avvicinano il mondo sensibile al mondo superiore comunicandogli altresì la virtù di congiungersi ad esso.

Quindi l'uomo, nato colpevole alla terra, ritrova un rinascimento spirituale per il Cielo; giunto a quell'istante d'esistenza, in cui ogni sorta di perigli l'attorniano, in cui nemici accaniti da tutte parti lo assalgono, lo Spirito celeste lo fortifica colla sua unzione dall'alto a sostenere degnamente la dura lotta.

L'istessa unione generativa che sì facilmente può trarre l'uomo al grado più infimo della vita animale, diventa una società sacra, un nodo indissolubile fra le intelligenze; e la sensualità, che a sè stessa abbandonata, esclude ogni stabile unione, viene inceppata in Gesù Cristo. E se pel matrimonio l'uomo contrae più intimi rapporti collo stato temporale, vi si contrappone un atto simbolico che, mentre santifica questa unione dei fedeli, fa che tutti possano considerarsi come membri di un regno che tutto abbraccia sulla terra, di un regno, che distinto dagli imperi terreni e circoscritti, deve essi tutti compenetrare e ravvivare col suo spirito, come la vita terrena e civile di ciascun uomo dev'esser tutta animata dalla sua vita religiosa ed *ecclesiastica*.

In quella guisa poi che il matrimonio è condizione necessaria non solo della conservazione degli Stati, ma ben anco d'ogni società e vita terrena, non che d'ogni suo ordinato sviluppo; così l'ordine sacro è il fondamento della vita religiosa, e di tutti gli altri veicoli della grazia divina.

Qual contrapposto agli alimenti terreni e al cibo che perisce, il pane celeste è costantemente offerto al cristiano perchè lo gusti spiritualmente; per modo che il convito del Signore forma il centro del culto divino e della vita soprannaturale, come la mensa del buon padre di famiglia è il centro delle terrene indigenze e della vita civile. Quando poi il nemico de' nostri giorni si manifesta con violenti sconvolgimenti del nostro organismo, la sacra unzione ci somministra forza e vigore, ammonendoci insieme che il vero uomo in ogni caso verrà salvato per divina virtù; e un tal pensiero non manca del suo effetto al prossimo disciogliersi dello spirito dal corpo.

Quanto al rito celeste che ridona la grazia di Dio al cristiano caduto in grave colpa, ma convertito, non si può considerarlo come un atto normale della vita dello spirito; chè altrimenti ne conseguirebbe esser stata necessaria la caduta, e quindi non costituire alcun peccato. Ciò null'ostante Iddio, nella sua infinita misericordia, ha istituito anche questo mezzo di salute, come un dono straordinario di sua bontà; e così a sette si computa il numero dei sacramenti.

Il protestantismo dispera della possibilità di spiritualizzare ciò che è terreno, facendo che questo sia tutto compenetrato da ciò che è celeste e contemplato solo in ciò che è celeste: quindi si vide astretto non solo a rigettare la dottrina dei sette sacramenti, come una pretesa dell'uomo, in voler lottare contro una assoluta necessità; ma ancora quei due che mantenne, non li conservò, che per tener ferma la dottrina della remissione dei peccati nell'infrenabile vita della carne.

§ XXX.

Ulteriori conseguenze della dottrina primitiva di Lutero sull'essenza dei Sacramenti.

Che si debba giusta la dottrina protestante sui sacramenti tôr di mezzo il battesimo degli infanti, ella è cosa che non soffre la menoma difficoltà. Come infatti potrebbe questo seco lei conciliarsi? Se i sacramenti non hanno in sè stessi alcuna vir-

tù, se non danno frutto che per la fiducia di chi li riceve, di qual vantaggio ponno essi ridondare al fanciullo privo ancor di ragione? Gli anabattisti, contro i quali Lutero si scagliò con tanta violenza non fecero che dedurre conseguenze assai ovvie dai principii stabiliti da lui: ed ei non li poteva combattere, se non mettendosi in aperta contraddizione colle sue proprie idee.

È del pari evidente che in questa medesima dottrina il dogma della presenza reale di Cristo nell' eucaristia è destituito d' ogni fondamento e privo d' ogni significato. Se voi non ammettete nel sacramento dell' altare se non un' arra del perdono dei peccati, non occorre più allora che Cristo medesimo vi debba essere sostanzialmente presente; allora il semplice pane ed il semplice vino ponno produrre egualmente quel pieno effetto che si attende dal sacramento medesimo. E siccome nella prima età del mondo non fu per nulla necessario che Iddio realmente risiedesse nell' irride per rassicurare gli abitanti della terra ch' essi non sarebbero più vittima d' un diluvio, in pari modo è inutile che il Salvatore sia in realtà presente nell' eucaristia, qual guarentigia ai fedeli del perdono de' loro peccati.

Questa logica connessione di idee non isfuggì punto ad Andrea Carlostadio, che bentosto rivolse contro la reale presenza le armi già tempralegli da Lutero. Come mai però ha potuto Plank porre in dubbio che quegli sia stato condotto a negare la presenza reale di Cristo nell' eucaristia da questa filiazione di idee, se egli stesso deduce dalla dottrina del riformatore uguali conseguenze (1)? In quanto a noi non possiamo non ammettere l' intima necessità dell' opinione di Carlostadio dacchè egli abbracciò l' imperfettissimo concetto di Lutero sui sacramenti in generale.

Checchè ne sia, possediamo ora la chiave di questo passo di Lutero da lui diretto a Capitone, ed a Bucero, che al primo scoppiare delle accennate contese, lo avevano pregato di sciogliere quelle difficoltà che venivano mosse da Carlostadio contro la presenza reale di Cristo nell' eucaristia: « Son già cinque anni che io nutro le stesse opinioni di Carlostadio, e le avrei di buona volontà esposte alla luce, per dare un rovescio al papismo; ma ne fui sempre rattenuto dalla chiara espressione dell' Evangelio ». Così i principii di Lutero direttamente lo guidavano a negare la reale presenza; questo dogma, da lui considerato come stabilito dalla Scrittura, non trovava logicamente alcun posto nel suo sistema.

(1) Plank, *Geschichte der Entstehung*, ec., vol. II, pag. 215 e seguenti.

D' altra parte questo dottore asseriva che le colonne della Chiesa erano state scosse, e ch' ella era caduta in fondamentali errori. Ora anche questa credenza non doveva forse indurlo a rigettare la vera presenza del Signore nel sacramento dell' altare ? mentre non è desso incompatibile l' insegnare da un canto che Gesù Cristo è presente sostanzialmente e quindi efficacemente nella sua Chiesa, e dall' altro che essa si è scostata da lui, o a dir meglio da lui fu abbandonata nella via dell' errore, e deve così camminare senza scorta e senza consiglio ?

Non si può adunque dubitarne ; gli errori dei riformatori svizzeri, spettanti l' eucaristia, trovarono loro radice nell' insegnamento di Lutero e Melantone sui sacramenti in generale (1). Le deduzioni che il capo dei settarii era disposto a ritrarre dai suoi principii, siccome a lui, così anche agli altri si presentarono. Anzi qui pure dobbiamo cercar la ragione onde fino dal principiar della riforma noi incontriamo una comune indifferenza intorno ai sacramenti ; sicchè parecchi, siccome Carlostadio e Schwenkfeld giunsero perfino a formalmente negarli tutti. Di già più d' una volta Lutero e Melantone avevano dichiarato l' uomo che crede fermamente alle divine promesse non abbisognare neppure dei sacramenti (2). E siccome que' riformatori dicevano che i sacramenti sono necessarii solo in quanto debbonsi considerare siccome un' arra della remissione delle colpe, ecco Carlostadio proporre il riflesso, che, « Chi si ricorda diligentemente del Salvatore è sicuro della sua redenzione, ed ha pace con Dio per di lui mezzo ; e se Cristo è la nostra pace e la

(1) Nell'opera intitolata *Bilibald Pirkheimers Schweizerkrieg (Guerra degli Svizzeri)*, E. Munch riporta una lettera di Pirkheimer a Melantone, in cui sembra esposta la medesima opinione. Ivi è detto in sostanza che Lutero fu ricondotto alla dottrina della presenza reale solo per opporsi a Carlostadio. È pur nota la gelosia di Lutero verso Zuinglio. Egli scrisse a questo riguardo a quei di Strasburgo , dice Bossuet : *che egli osava gloriarsi d' avere pel primo predicato Gesù Cristo, e Zuinglio sforzavasi togliergli questo vanto. — È però conveniente*, così proseguiva , *il tacere , finchè uomini tali agitano le nostre Chiese, ed attaccano la nostra autorità ! S' essi non vogliono indebolire la loro, è mestieri che non più debilitino la nostra.* Per conclusione dichiara : *non esservi punto di mezzo , e ch' essi o lui sono ministri di Satana.* Storia delle variazioni, lib. II. 29.

(2) Melant. *Loc. theolog.*, p. 142 : « Sine signo restitui Ezechias potuit, si nudae promissioni credere voluisset : vel sine signo Gedeon victurus erat, si credidisset. Ita sine signo justificari potes, modo credas » Lutero *de captivit. Babylon.* l. c., a carte 280, soggiunge : « Neque enim Deus aliter cum hominibus egit aut agit, quam verbo promissionis. Rursus nec nos cum Deo unquam aliter agere possumus, quam fide in verbum promissionis ejus. Opera ille nihil curat , nec eis indiget , quibus potius erga homines et cum hominibus et nobis ipsis agimus » a cart. 286, b : « Qui eis credit, is implet ea, etiamsi nihil operetur ».

nostra guarentigia, come mai cose create e senza anima ce la dovranno impartire (1)? »

Allora soltanto quando Lutero ebbe inteso i suoi proprii pensieri nell'altrui bocca, li trovò falsi e nocivi. Quindi è che nel suo gran Catechismo non proferisce giammai parola alcuna che possa invalidare la necessità dei sacramenti, che anzi con tutto l'impegno ne esalta la virtù e l'efficacia (2).

§ XXXI.

Dottrina di Zuinglio e di Calvino sui sacramenti.

Zuinglio si formò la più meschina e bassa idea possibile dei sacramenti, però, come già si disse, ei non fece che tener dietro alle orme segnategli da Lutero e Melantone. Egli non riconobbe nei sacramenti che delle cerimonie, per le quali il fedele si dimostra membro della Chiesa e discepolo di Gesù Cristo. In conseguenza egli approva i luterani per aver insegnato ch' essi nulla influivano alla giustificazione; ma soggiunge che quando li proclamarono quali pegni pei fedeli della celeste amicizia, ricaddero in un deplorabile errore, chè vera fede non esiste in chi ha bisogno di simili consolazioni.

« Ricevendo i sacramenti, egli continua, è piuttosto il fedele che comprova la sua fede alla Chiesa, di quello che egli ne riceva il suggello e la confermazione (3) ».

(1) Vedi parecchi passi di Carlostadio nell'opera di Plank più volte citata: *Geschichte der Entstehung, etc.*, vol. II, p. 218 e seguenti.

(2) *Catech. Maj.*, p. 510 e seguenti.

(3) *De vera et falsa relig. Comm.* Opp. tom. II, a carte 197-199. Zuinglio così conchiude: « Sunt ergo sacramenta signa vel ceremoniae, pace tamen omnium dicam, sive neotericorum sive veterum, quibus se homo Ecclesiae probat aut candidatum, aut militem esse Christi, redduntque Ecclesiam totam potius certiorem de tua fide, quam te. Si enim fides tua non aliter fuerit absoluta, quam ut signo ceremoniali ad confirmationem egeat, fides non est ». *De peccato originali declarat.* l. c., a cart. 122: « Signa igitur nihil quam externae res sunt, quibus nihil in conscientia efficitur. Fides autem sola est qua beamur.... Symbola igitur sunt externa ista rerum spiritualium et ipsa minime sunt spiritualia, nec quidquam spirituale in nobis perficiunt: sed sunt eorum, qui spirituales sunt, quasi tesserae ». Esprimesi però in termini meno violenti nell'opera, *Fidei ecclesiasticae expositio*, l. c., p. 551: Docemus ergo sacramenta coli debere, velut res sacras, ut quae res sacratissimas significent tam eas, quae gestae sunt, tam eas, quas nos agere et exprimere debemus. Ut Baptismum significat et Christum nos sanguine suo abluisse, et quod nos illum, ut Paulus docet, induere debemus, hoc est, ad ejus formulam vivere, sic Eucharistia quoque significat tum omnia, quae nobis divina liberalitate per Christum donata sunt, tum quod grati debeamus ea charitate fratres amplecti, qua Christus nos suscepit, curavit ac beatos reddidit ». Giusta quest'ultime paro-

Conculcando la dottrina della Scrittura, rovesciando la testimonianza di tutti i secoli cristiani, avevano già Lutero e Melantone ridotti i sacramenti a non esser che segni della novella alleanza fra gli uomini e Dio; Zuinglio però andò ancora un passo più innanzi, e se li rappresentò soltanto come segni d'alleanza degli uomini fra di loro. Ma chi potrebbe intanto, secondo tale insegnamento, annettere ancora un senso a queste parole di Gesù Cristo: *Chi crederà e verrà battezzato, sarà salvo?* E qual forza, qual significato rimane in tal caso a quel passo di s. Paolo, ove chiamasi il battesimo *lavacro di rigenerazione e di rinnovazione* operato dal Santo Spirito? Ma nulla havvi di più notabile che la peritanza del nostro autore nella sua fede com'egli s'appalesa in principio del suo trattato sui sacramenti. Egli chiede perdono se sarà per contrariare all'altrui sentimento; e dichiara che disposto alla tolleranza d'ogni dottrina, ad eccezione di quella di Emsero e di Eccio, spera altrettanta indulgenza da parte altrui (1); quasi si trattasse qui solo di umane e dubbiose opinioni; e come se la Chiesa fosse un'istituzione difettosa ed inferma, da non conoscere, e non poter conoscere chiaramente quanto opera incessantemente e per divina ordinazione, e quanto debba per ordine di Gesù Cristo fino alla *consumazione* dei secoli praticare. Ma abbandonata una volta l'arca della verità e la pietra irremovibile, allora per conseguenza tutto si smuove sino dalle fondamenta, tutto vien lasciato in balìa dei capricci dell'umana ragione.

La dottrina poi di Calvino è pienamente in opposizione con quella di Zuinglio, e solo in un articolo s'allontana dai simboli luterani. Egli dimostra con ogni ragione la dignità dei sacramenti, nè si sazia di raccomandarne l'uso frequente (2).

le, i sacramenti non sono soltanto istituiti per la Chiesa, ma contengono ben anco qualche significato pel suscipiente. E l'opera citata, a detta di Bullinger nella sua stessa prefazione, p. 550: è il canto del cigno: « Nescio quid cygnum vicina morte cantavit ». Canto sublime, per vero. Però riscontriamo di già un simile passo nel libro *De Vera et falsa relig.*, p. 108.

(1) *De Vera et falsa relig.* l. I, p. 197.

(2) Calvino, *Institut.* l. IV, § 3, a carte 471: « Ut exigua est et imbecilla nostra fides, nisi undique fulciatur, ac modis omnibus sustentetur, statim concutitur, fluctuatur; vacillat, adeoque labascit. Atque ita quidem hic se captui nostro pro immensa sua indulgentia attemperat misericors Dominus, ut quando animales sumus, qui humi sempre ad repentes, et in carne haerentes nihil spirituale cogitamus, ac ne concipimus quidem elementis etiam istis terrenis nos ad se deducere non gravetur atque in carne proponere spiritualium bonorum speculum, etc. » *Helvet.* I, cap. XIX, p. 65: « Praedicationi verbi sui adjunxit Deus mox ab initio, in Ecclesia sua, sacramenta vel signa sacramentalia. Sunt autem sacramenta symbola mystica, vel ritus sancti aut sacrae actiones, a Deo ipso institutae, constantes verbo suo, signis, et rebus signifi-

Ma nel voler disgiungere assolutamente la virtù santificante dal segno esteriore è ciò in cui egli si oppone tanto alla dottrina luterana che alla cattolica. Secondo lui la grazia non va congiunta coll' elemento; e perciò viene bensì offerto ad ogni fedele l' elemento materiale, ma non già sempre l' alimento divino (1).

Chi non iscorge per altro la necessità di codesta dottrina nel sistema calvinistico? Posto che la grazia non sia conferita ch' agli eletti, e che tutti gli altri sono da Dio sorpassati, ne consegue non poter ella venir annessa ad un segno sensibile (2). D' altra parte, dice il riformatore, Dio opera colla sua grazia irresistibilmente, dunque un reprobo potrebbe anche contro il divino volere diventare un eletto, se sotto un pane materiale gli fosse porto un alimento divino. Conseguentemente il riprovato nel battesimo non viene deterso che in un modo puramente esterno, nè riceve nell' encaristia che semplice pane e vino; dottrina che fu prima insegnata da Gottescalco, celebre predestinaziano del nono secolo. Almeno è una tale dottrina che gli viene attribuita. — Del resto anche il riformatore ginevrino non ammette che due sacramenti (3).

catis, quibus in Ecclesia summa sua beneficia, homini exhibita, retinet in memoria, et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat, et quae ipse nobis interius praestat, exterius repraesentat ac veluti oculis contemplanda subjicit, adeoque fidem nostram, spirito Dei in cordibus nostris operante, robora et auget; quibus denique nos ab omnibus aliis populis et religionibus separat, sibique soli consecrat et obligat, et quid a nobis requirat, significat ».

(1) L. c. § 9, a carte 474: « Ceterum munere suo tunc rite demum perfunguntur (sacramenta) ubi interior ille magister Spiritus accesserit: cujus unius virtute et corde penetrantur, et affectus permoventur, et sacramentis in animas nostras aditus patet. Si desit ille, nihil sacramenta plus praestare mentibus nostris possunt, quam si vel solis splendor caecis oculis affulgeat: vel surdis auribus vox insonet. Itaque sic inter spiritum sacramentaque partior, ut penes illum agendi virtus resideat, his ministerium duntaxat relinquantur; idque sine spiritus actione manet frivolum, illo vero intus agente, vimque suam exercente, multae energiae refertum ».

(2) L. c., § 17, a carte 477: « Spiritus Sanctus *(quem non omnibus promiscue sacramenta advehunt, sed quem peculiariter suis confert)* is est qui Dei gratias secum affert, qui dat sacramentis in nobis locum, qui efficit, ut fructificent ». Le quali parole racchiudono il vero fondamento della contrarietà tra la dottrina di Calvino e quella della Chiesa. Dappoi volta l' argomento, come se i cattolici disgiungessero la grazia dalla sua fonte primitiva, come se insegnassero che i sacramenti la conferiscono per sè stessi: « Tantum hic quaeritur, propriane et intrinseca (ut loquuntur) virtute operetur Deus, an externis symbolis suas resignet vices. Nos vero contendimus, quaecumque adhibeat organa primariae ejus operationi nihil decedere ». E dappoi. « Interim illud tollitur figmentum, quo justificationis causa virtusque Spiritus Sancti elementis ceu vasculis ac plaustris includitur! »

(3) L. c., § 19, a carte 478: « Sacramenta duo instituta, quibus nunc christiana Ecclesia utitur, baptismus et coena Domini ». Puossi paragonare su que-

§ XXXII.

Il battesimo e la penitenza.

Esposte le contrarietà sui sacramenti in genere, facciamoci ora a parlare di essi in particolare, incominciando dal battesimo. Nel descrivere gli effetti del lavacro rigenerativo i simboli delle diverse comunità cristiane si allontanano gli uni dagli altri, scorgendosi ben anco in questa materia l'influenza delle diverse dottrine sulla giustificazione.

Se giusta i cattolici, il battesimo (1) non solo distrugge il peccato originale ed ogni colpa attuale degli adulti, nel modo sopra descritto nello spiegare il processo della giustificazione, fin alla radice, ma fa ancora il cristiano vivo membro del corpo di Cristo, che più non cammina secondo la carne, ma intimamente è animato dallo spirito del Signore, spogliandolo del vecchio uomo, e del nuovo rivestendolo; giusta i protestanti al contrario, gli effetti di questo sacramento si riducono sempre al semplice perdono dei peccati. Per mezzo della fede che precede il battesimo, così dicono essi, gli adulti conseguono la giustificazione; ma il sacramento comunicandoci i meriti di Gesù Cristo, e lo Spirito Santo con tutti i suoi doni, suggella e conferma la fede preesistente. Ecco l'idea applicata al battesimo dai simboli luterani: e questa idea è ben più sublime, più conforme alle scritture di quella annessagli da Lutero all'esordire della riforma: non pertanto essi lasciano sussistere ancora nell'uomo battezzato il peccato originale. Ma non arrestiamoci su questo punto, chè questa dottrina non abbisogna di ulteriori spiegazioni.

I simboli riformati poi elevano ad alto grado la nuova vita conferita dal battesimo, e negli encomii sorpassano ancora le confessioni di fede luterane (2).

sto proposito l. *Helvet.* c. XIX; *Aug.* art. 25; *Gall.* art. 35, p. 123; *Belg.* art. 34 et 35, p. 192 e seg.

(1) Il Concilio di Trento nella sesta sessione, suppose un adulto che pel battesimo vien introdotto nella Chiesa, ed è infatti sotto questo punto di vista che si può meglio spiegare questo sacramento.

(2) *Catechism. Maj.* P. IV, § 9, 12: «Sola fides personam dignam facit, ut hanc salutarem et divinam aquam utiliter suscipiat» § 14, pagina 54: «Quapropter quivis Christianus per omnem vitam suam abunde satis habet, ut baptismum recte perdiscat atque exerceat. Sat enim habet negotii, ut credat firmiter, quaecumque baptismo promittuntur et offeruntur, victoriam nempe mortis ac Diaboli, remissionem peccatorum, gratiam Dei, Christum cum omnibus suis operibus (i suoi patimenti e la sua morte, ec.) et Spiritum Sanctum

Del resto volendo la Chiesa cattolica profondamente imprimere negli spiriti l'alta idea che nutre a riguardo del sacramento del battesimo, ed un sublime concetto della nuova vita cristiana che s'incomincia con esso, già fin dal secondo secolo ne circondò l'amministrazione di molti riti simbolici, sebbene dapprincipio siasi conferito con un semplicissimo atto. E benchè non si tratti qui delle figure onde si vuole dare l'intuizione della dottrina, ma della dottrina in sè medesima; pure ci permetteremo di fare alcun cenno delle cerimonie del battesimo onde l'animo del lettore penetrando ancor più addentro nell'insegnamento cattolico intorno ad esso, venga a comprendere tanto più chiaramente, di quanto momento egli sia per la retta intelligenza anche di altri sacramenti.

Siccome già il Signore guarì la corporale sordità d'un infelice con un impasto di saliva e di polve; così nel battesimo un simile miscuglio dinota che gli organi spirituali vengono in allora aperti ai misteri del regno dei Cieli. Il cereo acceso rappresenta che un raggio veramente divino discende allora dall'alto nello spirito a rischiarare l'intelletto, e che le tenebre del peccato si tramutano in una luce tutta celeste. Il sale raffigura la sapienza che ci franca dalla vanità del secolo, l'unzione coll'olio simboleggia il novello sacerdote, chè tutti i cristiani lo sono nel senso mistico, perocchè stringendo il cristiano comunione con Gesù Cristo, penetra sino ai più rimoti recessi del santuario. Da ultimo la candida veste significa che il fedele è divenuto mondo da ogni sozzura, e ch'egli vorrà conservare sino alla venuta del Signore l'innocenza riacquistata nel sangue dell'Agnello. Così il battesimo è circondato da una moltitudine d'imagini, di simboli diversi esprimenti tutti la stessa idea, cioè il mutamento durevole operato nell'uomo, il principio di una vita novella che subentra all'antica, e che più non deve aver fine. E questa è pure una delle ragioni per cui non può essere reiterato questo sacramento.

Così ricevendo il battesimo il fedele promette alla Chiesa di non più ricadere in alcun grave fallo (peccato mortale) e di

cum omnibus suis dotibus (il che è falso. Veggasi la lettera prima di s. Paolo ai Cor., 12). » Gli *Articoli di Smalkolda*, P. III, c. 5, § 1, onde poter asserire qualche cosa contro i cattolici confondono le opinioni degli scolastici colla dottrina della Chiesa. *Helvet.* I, cap. XX, p. 71: « Nascimur enim omnes in peccatorum sordibus, et sumus filii irae. Deus autem, qui dives est misericordia, purgat nos a peccatis gratuite, per sanguinem filii sui, et in hoc adoptat nos in filios, adeoque foedere sancto nos sibi connectit, et variis donis ditat, ut possimus novam vivere vitam. Obsignantur haec omnia baptismo. Nam intus regeneramur, purificamur et renovamur a Deo per Spiritum Sanctum, etc. »

progredire con alacrità nella virtù, e la Chiesa pure esprime chiaramente questa sua aspettazione. Che se per disgrazia egli realmente commette un peccato mortale, allora le tenebre, le follie del mondo, la vita profana rientrano nel suo spirito; interrotti sono i suoi rapporti con Dio, ha perduta la grazia del battesimo. Se adunque il peccatore vuol far di nuovo ritorno all' autore del suo essere, è mestieri che a lui si accosti con un altro sacramento; ed ecco venirgli in soccorso la penitenza, ecco quindi come anche la penitenza debba concepirsi qual sacramento. Ma non per questo dobbiamo dedurne che non sia se non per coloro che perdettero la grazia santificante, e fanno ritorno a Dio da un tale stato di agire e di pensare, durante il quale lo spirito di Cristo era impedito di più abitar seco loro: questa è anzi per ciascun de' fedeli un' istituzione di paterna istruzione, d' incoraggiamento, d' ammonizione, di tranquillizzazione e di conforto.

Ben diversa da questa si è la dottrina dei luterani e dei riformati. Siccome agli occhi dei protestanti lo Spirito divino non può distruggere il peccato nella rigenerazione, ed anzi il peccato originale, la volontà carnale, sebbene in qualche modo debilitata, sussiste ancora nell' uomo giustificato e rinato dall' acqua e dallo Spirito Santo, così i rapporti del fedele con Cristo si presentano sotto tutt' altro punto di vista, ed i suoi peccati, perfino i mortali, non più ponno sembrare di tal natura da distruggere la grazia battesimale, nè conseguentemente l' unione col Salvatore. D' altra parte, siccome per loro tutte le colpe sono forme particolari del peccato primitivo non già distrutto, ma solo *non imputato*, e siccome inoltre nella santificazione Dio solo fanno essi attivo, nè parte alcuna vi lasciano alla cooperazione dell' uomo; così vengono a dedurne che il battesimo non solo rimette le passate colpe, ma che è ben anco un pegno del perdono di quelle che si potranno nell'avvenire commettere (1). Il battesimo è adunque una lettera d' impunità rilasciataci da Dio per tutta la vita, e basta al commettersi di ciascun peccato

(1) Lutero, *Ausleg. des Briefes an die Gal.*, nel l. c. a p. 68 così ragiona: « Noi diciamo che il vero cristiano non è colui che non ha nè sente alcun peccato, ma quello a cui il nostro Signore Iddio, a motivo della fede in Gesù Cristo, non imputa le colpe che ha e che sente. Tale dottrina impartisce alle povere coscienze vigorose e stabili consolazioni, allorquando la memoria dei divini giudizii le colma di spavento... Chi è adunque cristiano, come si deve esserlo, vive sempre ed intieramente libero da ogni legge nè più soggiace ad alcuna legge sia interiore che esteriore ».

Così non vi ha nulla che possa condurre a perdizione colui che possiede la fede.

l'applicarlo di bel nuovo col rinnovare la fede alle promesse divine fatteci in esso (*regressus ad baptismum*). Egli è così che i protestanti attribuiscono al battesimo gli effetti della penitenza ; e lo chiamano anche con questo nome, come il pegno sensibile datoci da Dio, che al fedele ogni colpa sarà rimessa, e ridonata la grazia in ogni momento del viver suo ; oppure diciam meglio egli è così che cassano la penitenza dal numero dei sacramenti (1). Quindi Lutero non potè mai perdonare a san Gerolamo d'aver chiamata la penitenza, *seconda tavola di salvezza dopo il naufragio ;* dacchè la prima che è il battesimo, a detta del nostro dottore, non può venir meno finchè l'uomo atterrito dai suoi peccati ritorna alle promesse divine in esso ricevute, e sostiene che questa sua dottrina deriva direttamente dalla legge ecclesiastica che vieta la reiterazione di tal sacramento. Così mentre il cattolico estendendo gli effetti del battesimo a tutta la vita, lo considera come quell' atto che ci deve ognor mantenere puri e santi al divino cospetto ; Lutero tra' suoi effetti vi ravvisa anche quello di consolare per tutta la sua carriera mortale il peccatore in tutti i proprii peccati. Che se i riformatori avessero realmente riconosciuto nell' acque battesimali la virtù di purificare e rinnovare internamente il credente, se d'altronde essi avessero fatto della santità e giustizia un' unità indissolubile, sarebbe pur loro tornato evidentissimo che la grazia del battesimo si può perdere per un peccato mortale, e avrebbero allora annoverata la penitenza fra i sacramenti. Ma dacchè la novella Chiesa, sotto l'idea della giustificazione non volle riconoscere che il perdono dei peccati, e nel battesimo non altro che il suggello di questo medesimo perdono, fu mestieri il farne valere gli effetti per tutta la vita senza interruzione (2).

(1) Melantone però afferma qualche volta essere la penitenza un sacramento. Più avanti vedremo la spiegazione di questo fenomeno. *Apolog.* Artic. IV : « In ecclesiis nostris plurimi saepe in anno utuntur sacramentis, *absolutione* et coena Domini ». Art. V : « Absolutio *propria* dici potest sacramentum poenitentiae , ut etiam scholastici theologi eruditiores (?) loquuntur ». Art. VII : « Vera igitur sunt sacramenta : baptismus, coena Domini , absolutio , quae est sacramentum poenitentiae ». Nella terza edizione dei *Luoghi teologici* , 1545, noi leggiamo : « Cum autem vocabulum sacramenti de ceremoniis intelligitur institutis in praedicatione Christi, numerantur haec sacramenta : baptismus, coena Domini, absolutio ». Comp. l'opera intitolata *Archeologia cristiana* , di Augusti ; vol. IX, p. 28 e seg.

(2) Melantone, *Loc. theolog.*, p. 145 : « Usus vero signi baptismi, hic est testari, quod per mortem transeas ad vitam ; testari, quod mortificatio carnis tuae salutaris est. » Vedemmo già il senso annesso da Melantone alle parole *vivificatio* e *mortificatio ;* le susseguenti espressioni esprimono di bel nuovo la medesima dottrina : « Terrent peccata, terret mors, terrent alia mundi mala : confide, quia σφραγίδα accepisti misericordiae erga te, futurum ut salve-

Le singole parti della penitenza ne vengono in conseguenza assai differentemente descritte dalle due confessioni. I luterani asseriscono che la contrizione e la fede sono i due momenti costituenti l'atto della penitenza; ma poi per contrizione intendono *i terrori della coscienza*, generati nel peccatore al pensiero dei divini giudizii, dietro la consapevolezza di non aver soddisfatto alla legge. Ben tosto però la fede istromentale (1) viene a dissipare questi terrori; la confidenza spunta nel suo cuore; la pace e la calma sulla quale tutto poggia il meschino edifizio dei protestanti, succedono all'agitazione, all'angoscia, ed ecco consumata la penitenza. Quindi l'assoluzione altro non è che la semplice dichiarazione che i peccati sono rimessi (2).

Anche i riformati non ammettono che due parti nella penitenza; tuttavia l'idea un po' più profonda da loro formatasi sulla giustificazione, fece loro apporre alcune modificazioni alla dottrina de' luterani (3).

§ XXXIII.

Continuazione della Dottrina sulla penitenza.

I cattolici sollevano pei motivi ora esposti le stesse lamentanze contro la dottrina luterana sulla penitenza, che contro

ris, quomodocunque oppugneris a portis infernorum. Sic vides, et significatum baptismi et signi usum durare in sanctis per omnem vitam » P. 146: « Idem baptismi usus est in mortificatione. Monet conscientiam remissionis peccatorum et certum reddit de gratia Dei. Adeoque efficit ut ne desperemus in mortificatione. *Proinde quantisper durat mortificatio, tantisper signi usus est.* Non absolvitur autem mortificatio, dum vetus Adam prorsus extinctus fuerit.» Pagina 149: « Est enim poenitentia vetustatis nostrae mortificatio et renovatio spiritus: sacramentum ejus vel signum, non aliud, nisi baptismus est » P. 150: « Sicut Evangelium non amisimus alicubi lapsi, ita nec Evangeli *σφραγῖδα* baptismum. Certum est autem, Evangelium non semel tantum, sed iterum ac iterum remittere peccatum. Quare non minus ad secundam condonationem, quam ad primam baptismus pertinet ». I quali passi sono presi dall'opera di Lutero *de Captivitate Babylon.*, Opp., tom. II, a carte 287 b.

(1) Il senso di questa voce veggasi nei paragrafi precedenti, ove parlasi della fede giustificante, quale viene immaginata dai protestanti. B.

(2) *Confess. August.*, art. XII: « Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus: altera est contritio, seu terrores incussi conscientiae agnito peccato. Altera est fides, quae concipitur ex Evangelio seu absolutione, et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat. »

(3) Calvin., *Institut.*, l. III, c. 34, § 8. Alla denominazione luterana delle due parti della penitenza son qui sostituite le parole *vivificatio* e *mortificatio*. È duopo però rimarcare che Calvino colle due citate espressioni vuol dire che il fedele si spogli del vecchio uomo per rivestirsi del nuovo, epperò intende tutt'altro che la contrizione e la fede dei luterani. Quando Augusti dice

quella di Lutero sulla giustificazione. L'accusano cioè a ragione che come meschina e difettosa avvilisce l'uomo e lo tiene all'infimo grado della vita cristiana, appena gli fa subodorare i tesori della grazia evangelica, ed è ben lungi dal corrispondere all'idea biblica della penitenza (μετάνοια).

Come punto fermissimo di fede ritengono i cattolici, che questo sacramento non può effettuarsi senza tre atti del penitente, cioè, la contrizione in uno col fermo proposito di mutar vita, la confessione e la soddisfazione ; e quindi anche la sacerdotale assoluzione considerata in rapporto a queste tre parti acquista un ben diverso significato da quello che le danno i protestanti.

I. E primieramente, per quanto risguarda la nostra contrizione, essa è infinitamente al disopra di quanto i luterani chiamano *spaventi*, *terrori di coscienza*. Non v'hanno che gli uomini abbrutiti i quali non siano capaci di elevarsi al disopra di tali terrori, che non inchiudono nessuno orrore alla colpa in sè medesima e come tale, nè traccia veruna d'un più nobile sentimento, ma derivano solo da timore d'una pena sensibile. Che nella stessa società cristiana soltanto la vista dell'inferno e dei suoi tormenti possa generare il dolor delle colpe commesse e dell'accidia nell'evangelica perfezione, ripugna altresì ad ogni esperienza ; e chi ostinato volesse persistervi non farebbe che dedurre una norma generale unicamente dal suo misero stato, e dare una solenne testimonianza sì della piccolezza dell'animo suo come della sua mostruosa ignoranza della forza del cristianesimo.

Sarebbe infine un andar contro ai fatti più constatati il voler asserire che sia il timore dell'ira divina l'unica via che guida alla Chiesa cristiana. Il Salvatore è anche il divino maestro della verità, e basta conoscere le Clementine, come la conversione dei Giustini (1), dei Taziani (2), degli Ilarii (3), per essere più

(*Archeologia cristiana*, t. IX, p. 25), avere i riformati preso a prestanza la loro terminologia da Melantone, o per lo meno averla essi accomodata alla sua, la prima di queste asserzioni è vera, non già l'ultima.

(1) Vedasi il *Dialogo coll'Israelita Trifone*.

(2) *Discorso contro i Gentili*.

(3) *Sulla Trinità*.

Lattanzio ha in proposito un passo assai breve, onde lo possiamo qui citare. Egli, dopo aver descritto l'ardore col quale gli antichi filosofi andarono in traccia della verità, così soggiunge (*Divina institut.*, l. 1, c. 1): « Sed neque adepti sunt id, quod volebant, et operam simul atque industriam perdiderunt: quia veritas, id est arcanum summi Dei, qui facit omnia, ingenio, ac propriis non potest sensibus comprehendi: alioquin nihil inter Deum, hominemque distaret, si consilia et dispositiones illius majestatis aeternae cogitatio as-

che convinto aver potuto gli amici della verità passare dal gentilesimo al cristianesimo anche per la considerazione d'aver trovato in Gesù Cristo colui che offrì alla ragione le più soddisfacenti cognizioni delle cose divine, e tolse il misero cuore umano alle angoscie del dubbio e dell'incertezza. Certamente però da questi principii consegue che non fu per azzardo che il Figlio di Dio brillò come la luce del mondo; errore che sommamente impiccolì le idee di Lutero, e d'onde egli derivò tante strane conseguenze. Chi poi per amore del vero s'avvicinò al divino Maestro, si trova già in un grado superiore a colui che solo vi si è determinato pel timore; e almeno insieme a questo altri motivi ancora genereranno in lui il dolore dei peccati.

Che se a chi ancor sta fuori del cristianesimo, il Salvatore inspira così nobili sentimenti, come mai per chi già dimora nella sua Chiesa sarà identico questo dolore colla sola paura? Perciò la dottrina cattolica solleva la contrizione ben al di sopra di questo servile terrore. Quindi non addita il timore dei divini giudizii se non una disposizione al pentimento, nè è desso se non un germe che dopo essere stato fecondato da altri principii, dovrà generare affetti inapprezzabilmente più nobili, per mostrarsi nella forma di una verace e perfetta contrizione. Nè già susseguendo ma precedendo al pentimento, secondo noi cattolici, la fede e la speranza, devonsi da queste svolgere sì l'odio del peccato, che un germe d'amor di Dio; il perchè questi due sentimenti devono pure concorrere nella penitenza. Che è adunque la contrizione (*Contritio charitate formata*)? a giudizio della Chiesa, è un dolore dell'animo, è una detestazione del peccato derivata dal ridestato amore di Dio, col fermo proposito *di non più peccare*, ma di adempiere d'allora in poi fedelmente la legge divina. In ogni caso nessuna commozione del cuore si tiene da noi degna di esser chiamata contrizione, quando almeno non abbracci la sincera volontà di non più peccare, sebbene poi questa volontà non sia mossa dai più puri motivi (1).

sequeretur humana. Quod quia fieri non potuit, ut homini per seipsum ratio divina innotesceret, non est passus hominem Deus lumen sapientiae requirentem diutius oberrare, ac sine ullo laboris effectu vagari per tenebras inextricabiles. Aperuit oculos ejus aliquando, et notionem veritatis munus suum fecit, etc. »

(1) Bellarmin., *de poeniten.*, I. I, c. XIX, tom. III, p. 948: « Cum partes poenitentiae quaerimus, non quosvis motus, qui quocunque modo ad poenitentiam pertinent quaerimus, sed eos duntaxat, qui ex ipsa virtute poenitentiae prodeunt. Porro terreri, cum intentantur minae, non est ullius virtutis actus, sed naturalis effectus, quem etiam in pueris et in ipsis bestiis cernimus. Ad haec saepe terrores in iis inveniuntur, qui poenitentiam nullam agunt, ac ne inchoant quidem, ut in daemonibus, qui credunt et contremiscunt. Jac. II. (E-

Chi non vede qui ricomparire l' intiera controversia della giustificazione? Giusta i protestanti il solo sbigottimento della coscienza ne fa degni di partecipare ai meriti di Gesù Cristo; quindi la fede siccome istrumento, francando l' uomo da questi terrori, lo rende giusto e santo al divino cospetto. Poscia quando il credente è giustificato, sorgono dalla fede il disegno di un' ammenda di vita e l' amor di Dio, per modo che questi due affetti, nulla contribuendo alla giustificazione, non entrano nell' idea della penitenza, nè in quella della contrizione, nè si ritengono aver parte veruna nella riconciliazione con Dio. Al rovescio, secondo la dottrina cattolica, la santificazione e la remissione delle colpe costituiscono un' unità inseparabile; laonde, affinchè l' uomo ottenga il perdono de' peccati, è mestieri che l' anima di lui sia mossa da sentimenti ben diversi da quelli del nudo timore.

II. Ora questa dottrina dei luterani sulla contrizione non mancò di esercitare la sua influenza sul dogma della confessione. Rapporto a questa così ragionano i cattolici: quanto è veramente impresso nell' intimo dell' uomo, deve per necessità al di fuori riprodursi: così l' amore verso Gesù Cristo si manifesta nell' opere d' amore coi prossimi, e quanto facciamo a questi, noi l' abbiamo fatto a Gesù Cristo medesimo. Ora la cosa non passa altrimenti sì nella contrizione, come nella confessione dei nostri falli avanti a Dio, atti entrambi puramente interiori. Allorchè l' anima è ferita da dolore, questo sentimento procura mostrarsi al di fuori; allora noi confessiamo i nostri peccati alla Chiesa, e quanto noi facciamo col sacerdote, l' abbiam fatto a Gesù Cristo, di cui egli è vicario. E siccome, così dice Origene, un alimento mal sano altera la sanità, e vizia gli organi, sinchè non sia stato rigettato; così il peccato tormenta interiormente l' uomo sino a quando non se ne è liberato mercè la confessione. Quando due avversarii desiderano sinceramente di riconciliarsi, si sentono trascinati a confessare reci-

siste però tra credere e temere, e tra temere e credere, una differenza non avvertita da Bellarmino). Saepe etiam nonnulli veram poenitentiam agunt, nullo poenae terrore, sed solo Dei et justitiae amore impulsi, qualem credibile est fuisse beatam illam foeminam, de qua Dominus ait. Luc. VII. *Dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Quod si terrores sine poenitentia, et poenitentia sine terroribus aliquando esse potest, certo non debent terrores illi inter partes poenitentiae numerari. Denique fides, ut mox probabimus, non est pars poenitentiae, sed eam praecedit ». Si vegga l' opera intitolata: *Hugo von Sanct-Victor und die theolog. Richtungen seiner Zeit (Ugo di san Vittore e le diverse scuole della sua epoca)*, di Alberto Liebner, Lipsia, 1832. Ove appare con quanta maggior profondità gli scolastici abbiano trattato questo punto a fronte dei riformatori.

procamente i loro torti ; e solo per questa confessione il loro rappattumarsi è sincero, e la pace ritorna nei loro cuori. Così è fatto l' uomo ; egli non crede alle sue proprie affezioni se non le scorge incarnarsi in un atto esteriore ; nè mai quaggiù i moti dell' animo nostro giunsero al loro pieno complemento se non quando ricevettero una forma visibile. Del resto, perchè l' interna confessione sia veritiera, debb' essere determinata e specificatamente precisa. Imperocchè noi non pecchiamo soltanto in generale, ma ci rendiamo rei di falli particolari : e se la confessione avanti a Dio deve aver di mira l' enumerazione dei peccati, lo deve pur anco quella fatta davanti al sacerdote.

Ma invece nella dottrina protestante la contrizione del cuore e l' interna confessione non sono che uno spavento delle divine vendette ; nè punto racchiudono di dolore e d'odio al peccato : mentr' è soltanto dopo l' assoluzione , dopo aver ottenuta la certezza del perdono di Dio che fanno scaturire questo sentimento dall' anima del cristiano. Una confessione adunque che mostri il peccato alla luce è assolutamente impossibile, non trovandosi giammai l' uomo nella disposizione che sola potrebbe determinarvelo. Se il male è ancora radicato nella coscienza , come mai potrà esso, mediante la manifestazione, venir espulso al di fuori ? Nella qual condizione la vera umiltà manca ancora, il rossore ancora perturba e inceppa lo spirito del cristiano , chè il peccato non si è ancora reso straniero alla sua volontà. All' opposto chi veramente lo detesta e lo abborre, lo confessa altresì insieme con un dolore che involontariamente è pur anche gioia : *con dolore*, perchè riconosce il peccato come suo proprio ; ma dolore misto di *gioia*, perchè, confessandolo, il peccatore se ne allontana. Dietro di ciò noi dobbiamo comprender l'avversione dei protestanti verso la cattolica confessione , e come diffatti ella dovette loro comparire siccome carnificina delle coscienze *(carnificina conscientiarum)*. Così, benchè favorevoli sieno stati i primi riformatori alla confessione auricolare (1), poco dopo ella fu abolita come lo doveva essere necessariamente ; giacchè, secondo i loro principii, ella è sempre impossibile. Come potrebbe l' uomo dichiarare i propri peccati , se il peccato

(1) Lutero, *de captivitate Babyl.*, Opp. , tom. II , a carte 292 : « Occulta autem confessio, quae modo celebratur, etsi probari ex Scriptura non possit , miro modo tamen placet, et utilis, imo necessaria est, nec vellem eam non esse, imo gaudeo eam esse in Ecclesia Christi ». *Art. Smalkald* , P. III , c. 8 , p. 303 : « Nequaquam in Ecclesia confessio et absolutio abolenda est : praesertim propter teneras et pavidas conscientias et propter juventutem indomitam et petulantem, ut audiatur, examinetur, et instituatur in doctrina christiana ». Questi articoli racchiudono un gran numero di simili passaggi.

rimastogli in cuore gli serra la bocca? Come potrebbe il male uscire dal cuore, se questo cuore non può realmente da lui separarsi?

I riformatori volevano conservare l'assoluzione sacerdotale anche per un'altra particolare ragione; cioè, siccome il fedele deve applicare a sè medesimo in particolare l'universal remissione dei peccati, così essi tenevano assai commendevol cosa che ciascuno dovesse pure venire assolto in particolare (1).

(1) Il canone XXI del quarto Concilio Lateranese (Hard. *Concil.*, tomo VII, p. 35) dice: « Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti, et injunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiae sacramentum ». Il qual canone non contiene che una regola disciplinare; mentre è evidente che il tempo della confessione non riguarda l'essenza del sacramento. L'uso poi, oggidì abbracciato nella Chiesa, di confessarsi ogni qualvolta si debba ricevere la comunione, non poggia sovra alcuna legge ecclesiastica. Chi non ha la coscienza aggravata d'alcun grave fallo, ben può accostarsi all'eucaristica mensa senza aver dapprima sottoposto i suoi peccati al poter delle chiavi, perciò i fedeli altre volte non avvicinavansi al sacro tribunale, se non quando conoscevansi particolarmente colpevoli. Nulladimeno l'uomo religioso, che conosce i bisogni del cuore umano, vedrebbe con dolore abolito l'uso frequente della confessione; solo il sacerdote che di mala voglia si sommette ai pesi del proprio ministero può desiderare cotal mutamento. Il celebre Pascal, che fra tutti i recenti teologi e filosofi ha fatto conoscere profondamente la miseria dell'uomo, dopo aver dipinto il nostro orgoglio, il nostro amor proprio, e la contratta disposizione ad ingannarci mai sempre da noi stessi, alludendo alle differenze fra le confessioni religiose, così prosiegue: « Eccone una prova che mi fa orrore.

« La religione cattolica non obbliga a scoprire i propri peccati indifferentemente a tutti. Ella permette che restino occulti a tutti gli altri, eccettuatone un solo, al quale comanda di scoprire il fondo del proprio cuore e di mostrarsi quale si è. Non v'ha che questo sol uomo al mondo ch'ella ci comanda di disingannare, e di più obbliga lui stesso ad un inviolabile segreto, per cui questa cognizione è in lui come se non vi fosse. Si può egli immaginare un precetto più caritatevole e più mite? Eppure tale è la corruzione dell'uomo, che trova ancora della durezza in questa legge; e questa è una delle principali cagioni che ha fatto rivoltare contro la Chiesa una gran parte d'Europa. Quanto è ingiusto e irragionevole il cuor dell'uomo nel disapprovare che facciasi con un sol uomo quello che sarebbe giusto in qualche modo di fare con tutti gli uomini! Imperocchè è egli giusto che noi gli inganniamo? Vi son diversi gradi in questa avversione alla verità, non si può dire che in qualche grado essa non sia in tutti, perchè inseparabile dall'amor proprio. Questa cattiva delicatezza è quella che obbliga coloro che sono in necessità di riprendere gli altri a sceglier tanti giri e temperamenti per evitare di offenderli. Conviene che diminuiscano i nostri difetti, che mostrino di scusarli; che vi frammettano delle lodi e delle testimonianze di amore e di stima. Con tutto ciò questa medicina non lascia d'essere amara all'amor proprio. Egli ne prende il meno che può, e sempre con disgusto, e sovente ancora con un segreto dispetto contro coloro che gliela presentano. Avviene da ciò che se altri ha qualche interesse di essere amato da noi si ritira dal renderci un officio che sa esserci ingrato, e ci tratta come noi vogliamo esser trattati. Noi odiamo la verità, ci

Così adunque se il pentimento si manifesta colla confessione, se la sincera confessione scopre al ministro lo stato interno del penitente (1), il sacerdote alla sua volta reagisce sul peccatore mediante l'imposizione delle opere soddisfattorie: e mentre la contrizione costituisce l'essenza della penitenza, e la confessione le dà forma e perfezione, è la soddisfazione che la conferma e la rassoda. Questi tre atti del penitente (poichè l'ultimo è almeno di già compito nella volontà quand'anche non lo sia ancora nell'atto materiale), questi tre atti sono gli indispensabili preliminari dell'assoluzione sacerdotale, in cui realmente si effettua il sacramento. E come ben agevolmente si comprende, per noi l'assoluzione sacramentale non è una semplice dichiara-

viene occultata. Noi vogliamo esser adulati, siamo adulati: e amando noi di esser ingannati, veniamo ingannati.

« Questa è la cagione per la quale ogni grado di miglior fortuna che c'innalza nel mondo, ci allontana di più dalla verità, perchè si teme di più di ferire coloro la cui benevolenza è più utile e l'avversione più pericolosa. Un principe sarà la favola di tutta l'Europa, ed egli non ne saprà nulla. Non ne maraviglio. Il dire la verità è utile a quegli cui essa è detta; ma è svantaggioso a coloro che la dicono, perchè si fanno odiare. Ora coloro che vivono co' principi amano di più i propri interessi, che quelli del principe ch'essi servono, e quindi si guardano dal procurare a lui un vantaggio col nuocere a sè medesimi. Questa sciagura è certamente più grande e più ordinaria nelle più eminenti condizioni, ma non ne sono esenti neppur le più basse, perchè vi è sempre qualche interesse a farsi amare dagli uomini. Perciò la vita umana non è che una perpetua illusione. Non si fa che adularsi e ingannarsi l'un l'altro. Ninno parla di noi in nostra presenza, come egli ne parla in assenza. L'unione che è tra gli uomini, non è fondata che su questo vicendevole inganno; poche amicizie sussisterebbero, se ciascuno sapesse quello che il suo amico dice di lui, allorchè egli non è presente, quantunque ne parli allora con ischiettezza o senza passione.

« L'uomo non è adunque che simulazione, menzogna ed ipocrisia in sè medesimo e verso gli altri, e tutte queste disposizioni tanto lontane dalla giustizia e dalla ragione hanno nel suo cuore una naturale radice ». (*Pensieri di Pascal*, versione dell'Aquistapace, vol. II, p. 199 al 202, edizione milanese, 1826).

(1) A questa bella dimostrazione il prof. Baur (nell'opera più volte citata) rispose che la vera manifestazione del dolore consiste nelle opere sante e non nella confessione esterna dei peccati. Ma a ciò egregiamente replica il Moehler che la nuova vita è una dolce conseguenza della contrizione, ma non esclude le altre; che ogni sentimento intenso tende di sua natura ad appalesarsi negli atti esterni corrispondenti; che se poi la confessione esterna si dovesse dire inutile, perchè la contrizione si può manifestare colle opere sante, allora anche i confessori della fede ed i martiri avrebbero potuto rispondere ai giudici gentili che le loro opere avrebbero palesato la loro credenza, nè avrebbero dovuto trovar necessario di professare esplicitamente innanzi a loro quella fede che intemerata serbavano in cuore; allora chiunque potrebbe trasgredire ogni precetto positivo diretto a far rendere testimonianza della religione che professiamo, per es. il frequentare la chiesa ne' dì festivi per ascoltarvi la santa messa, scolpandosi con dire che la sua vita conformata alla morale evangelica offre sufficiente guarentigia della fede da lui seguita (*Neue Untersuchungen*, etc., 2 *Auflage*, SS. 379, ff.). B.

zione che i peccati sono rimessi; appunto perchè giusta i principii cattolici, lo spavento del cuore non costituisce l'idea della penitenza, nè solo la fede istromentale nei meriti di Cristo ci rende giusti agli occhi di Dio. I tre atti del penitente congiunti alla sacerdotale assoluzione, ossia, il Sacramento in tutta la sua integrità, è per noi l'organo della grazia divina che purifica l'uomo dal peccato e lo santifica insieme in tutto il suo essere.

Que' teologi poi, i quali, per dare la differenza confessionale nell'articolo dell'assoluzione, asseriscono il sacerdote cattolico assolvere in proprio nome, laddove il ministro protestante non fa che dichiarare la volontà di Dio e darla a conoscere al peccatore, mostrano di ignorare affatto le dottrine particolari di queste diverse Chiese. Niuno finora pensò di rimettere per propria virtù i peccati, e d'altronde la dichiarazione luterana ha un senso diverso da quello immaginato dai teologi di cui si tratta (1).

III. Ci resta ora di parlare in ispecie dell'opere soddisfattorie, che poco fa noi consideravamo siccome consumate nella stessa volontà prima della sacerdotale assoluzione. La soddisfazione è di due sorta, l'una concerne solo il passato, l'altra il passato e l'avvenire ad un tempo. Per esempio, il penitente si confessa d'essersi ingiustamente appropriata la roba altrui, come sarebbe per furto, o per rapina, per dolo o per usura: s'ei vuole ottenere il perdono dei suoi peccati, deve restituire. Pure, siccome in un gran numero di casi, l'oggetto derubato non può venir rimesso tra le mani del legittimo possessore, il prete allora, a seconda delle circostanze, esige che in altra maniera conveniente il penitente subisca la spropriazione di ciò che iniquamente possiede. Imperocchè se da una parte egli è evidente non potersi

(1) Quantunque anche la Chiesa cattolica richieda nel penitente delle disposizioni e degli atti previi all'assoluzione sacramentale, e ne richieda ben più dei protestanti, non potrà giammai per questo dedursi che in ultima analisi anche noi confessiamo, o dobbiamo confessare di non poter riscontrare nell'assoluzione che una semplice dichiarazione. Imperocchè noi diciamo che, malgrado gli atti del penitente, è solo coll'assoluzione sacerdotale che s'amministra il sacramento, e quindi chiamiamo il sacerdote *ministro del sacramento*; ora il sacramento della penitenza è quell'atto appunto in cui si conferisce la giustificazione al peccatore; e siccome noi cattolici non facciamo consistere la giustificazione nella semplice promessa che i nostri peccati non ci vengono imputati a pena, ma bensì nella grazia divina che ci viene comunicata e che rinnovella i nostri cuori; l'assoluzione sacerdotale non è semplice dichiarazione del perdono ottenuto, ma è veramente quell'atto mercè di cui si effettua in noi quel cambiamento reale e salutare. Ma invece, vedendo i protestanti nella fede istromentale ne' meriti di Gesù Cristo quel mezzo che loro ottiene il perdono, che altro rimane loro se non di considerare l'assoluzione come una semplice dichiarazione di averlo ottenuto (*Neue Untersuchungen*, etc., § 64, S. 384)? B.

detestare l'ingiustizia e ad un tempo ritenere il mal acquistato; dall'altra ne consegue, non esservi perdono senza restituzione, formando essa così una parte essenziale della necessaria soddisfazione, la quale, giusta la diversità delle colpe, assume pure forma diversa. La restituzione è adunque il primo modo di soddisfazione, e consiste appunto nel fare ciò che un vero pentimento per sè solo esigerebbe dal penitente.

Ma la salute ricuperata nella penitenza abbisogna d'essere ancora curata con ogni sollecitudine: è d'uopo che il peccatore, ancor vacillante dopo la sua caduta, aggiunga vigore alle sue deboli forze, prenda novella lena mercè di soccorsi che gli puonno venire apprestati. Quindi è, che il sacerdote, edotto dello stato interiore del penitente, gli prescrive i farmachi dalla sua posizione richiesti, e gli impone pii esercizii atti a mantener sempre vigile l'attenzione del penitente sopra di sè medesimo, ed a condurre la sua santa operosità appunto in quella direzione, che più gli è necessaria, sicchè per essi possa il di lui volere acquistare una salda fermezza ed un robusto vigore. Ed è così che la Chiesa saggia educatrice, con diversa scelta di mezzi avvalorando la debolezza dell'uomo, a poco a poco lo eleva fino allo più sublimi virtù; e chi conosce la nostra tiepidezza, la nostra dappocaggine, il nostro languore, chi sa quanta sia la nostra avversione ai sacrifizii e ad un severo governo di noi medesimi, ben comprenderà perchè mai questa buona madre subentri ella stessa in nostro soccorso, e assecondando le disposizioni di Cristo, ella stessa ne intimi i suoi fermi e precisi voleri per corroborare e determinare la debole nostra volontà (1). Così il pater-

(1) *Catechism. ex decreto Concil. Trident.*, p. 343: « Satisfacere est causas peccatorum excidere et eorum suggestioni aditum non indulgere. In quam sententiam alii assenserunt, satisfactionem esse purgationem, qua eluitur, quidquid sordium propter peccati maculam in anima recedit, atque a poenis tempore definitis, quibus tenebamur, absolvimur. Quae cum ita sint, facile erit fidelibus persuadere, quam necessarium sit, ut poenitentes in hoc satisfactionis studio se exerceant. Docendi enim sunt, duo esse, quae peccatum consequuntur, maculam et poenam: ac quamvis semper, culpa dimissa, simul etiam mortis aeternae supplicium, apud inferos constitutum, condonetur, tamen non semper contingit, quemadmodum a tridentina synodo declaratum est, ut Dominus peccatorum reliquias et poenam, certo tempore definitam, quae peccatis debetur, remittat, etc. » P. 347: « D. etiam Bernardus duo affirmat in peccato reperiri, maculam animae et plagam: ac turpitudinem quidem ipsam Dei misericordia tolli: verum sanandis peccatorum plagis valde necessariam esse eam curam, quae in remedio poenitentiae adhibetur, quemadmodum enim sanato vulnere cicatrices quaedam remanent, quae et ipsae curandae sunt: Ita in anima culpa condonata supersunt reliquiae peccatorum purgandae, etc. » P. 352: « Sed illud imprimis a sacerdotibus observari oportet, et audita peccatorum confessione, antequam poenitentem a peccatis absolvant, diligenter curent ut si quid ille forte de re aut de existimatione proximi detra-

no comando avvalora il debile volere del figlio, e quello aggiungendosi a questo, quasi il raddoppia, finchè col maturare degli anni raggiunga esso pure il suo pieno vigore.

Considerate però sotto un altro rapporto le opere satisfattorie hanno altresì il carattere di vere pene, e sempre fin dai primordii del cristianesimo i cattolici le ravvisarono sotto questo punto di vista, motivo onde la fu poscia accusata di pelagianismo. Spieghiamoci ancor più. Trasgredendo l'eterna legge morale l'uomo commette un fallo infinito, che gli è assolutamente impossibile di riparare. Ora Gesù Cristo, il giusto per eccellenza, s'è addossata l'iniquità del mondo; e chiunque entra in vero, vivo ed intimo commercio seco lui riceve la remissione di tanto debito. Ma allorchè Iddio sanzionò il decreto di redenzione, non gli piacque di liberare anche dalle pene temporali, cui può subire, il peccatore che dopo colpe sue personali fa a lui ritorno; e certamente, ei non potrebbe stabilire un altro ordine di cose che a patto di annientare la sua giustizia per far risplendere la misericordia, tanto più che il fedele, il quale pel battesimo divenne membro di Gesù Cristo, ottenne in esso sufficientissima grazia per l'osservanza dei divini precetti. Così la trascuranza, e massime poi la grave infrazione della legge in uno di questi tali, lo rende veramente degno di castigo, e la sua colpa anche dopo la conversione deve essere espiata. Nella Sacra Scrittura incontriamo gran copia d'esempii, ove il peccatore, comechè gia perdonato, è ancora sottoposto a penalità temporali; fenomeno inesplicabile, se una volta giustificato, non dovesse trovarsi più di nulla debitore alla giustizia divina.

Ciò non pertanto i riformatori ne vollero soltanto dedurre che Dio affligge l'uomo onde ricondurlo sul retto sentiero, e che ei vuole ritemprare la sua anima nel dolore (1). Ma questa spie-

xerit, cujus peccati merito damnandus esse videatur, cumulata satisfactione compenset; nemo enim absolvendus est, nisi prius, quae cujusque fuerint, restituere polliceatur. At quoniam multi sunt, quibus, et si prolixe pollicentur, se officio satis esse facturos, tamen certum est, ac deliberatum nunquam promissa exsolvere, omnino il cogendi sunt, ut restituant, etc. »

(1) Un fatto riferito da Salig, accaduto nella conferenza d'Augusta, dimostra che Lutero dapprima non rigettava le opere soddisfattorie, e ch'anzi su tal riguardo accusava di rilassatezza i cattolici. Ecco le parole di Salig (*Vollstandige historie der Augsb. Confess.* Storia completa della confessione di Augusta, l. II, c. 8, § 7, p. 297): « Frattanto io non posso passare sotto silenzio quanto Cocleo narra della seduta del primo e del secondo giorno. Siccome nella prima sera non si potè andare d'accordo sull'articolo della giustificazione, così fu deciso che nel giorno seguente Cocleo e Melantone proponessero un mezzo adatto a conciliare le opinioni. Cocleo pertanto riportò un passo di Lutero in tal guisa concepito: « Quando nostra madre, la Chiesa cristiana, vuol arrestare la mano di Dio che sta per colpirci, ella castiga i suoi figli, loro imponendo alcu-

gazione è sì ripugnante ad alcuni passi della Bibbia, che quando si ammetta, essi non più ci danno alcun senso. Senza dubbio eglino sarebbonsi ravveduti d'un errore tutto ispirato dal loro las-

ne opere soddisfattorie, affine di sottrarsi alla celeste vendetta. Così con tali opere liberamente praticate, i Niniviti prevennero il divino giudizio. Queste pene volontarie, dicon essi (i cattolici), non sono assolutamente indispensabili; ma soltanto sino ad un certo punto. È d'uopo che il peccato sia punito o da noi, o dagli uomini, o da Dio; verità che distruggono *questi altri* colla loro indulgenza. Se fossero buoni pastori, infliggerebbero castighi alle loro agnelle onde prevenire lo sdegno di Dio. Per questo Mosè fece morire a motivo del vitello d'oro alcuni Israeliti (che ha a che fare qui cotesto esempio)? Più espediente sarebbe che ci punissimo da noi stessi ». Le quali espressioni son assai lungi dall'errore in cui cadde dappoi; mentre fin a quell'epoca non avea per anco rigettato tutto quanto può infrenare le cupidigie e mortificare le passioni dell'uomo corrotto.

Salig continua: « Queste espressioni di Lutero esposte da Cocleo furono lette dal dottor Eccio sopra di un foglio davanti alla commissione. E Cocleo riferisce che le *sette persone luterane* per un istante si guardarono l'un l'altro in faccia in un profondo silenzio. Melantone, che era pur presente, arrossì e soggiunse: « So per verità che Lutero scrisse queste cose ». E siccome non sapeva altro aggiungere, Giovanni Federico, principe elettore, domandò: « Saranno ben forse dieci anni, dacchè Lutero le scrisse? » Ma risposero i cattolici: « Poco importare il tempo in cui le scrisse Lutero, e solo bastare che tale fosse la sua dottrina ». Qui Brentzen e Schneffio uscirono dai gangheri dicendo non essere venuti per difendere gli scritti di Lutero, ma la loro confessione di fede. Poscia Melantone lesse il suo parere in iscritto così formulato: « Si ponno ben ammettere tre parti della penitenza; il pentimento e la confessione, *ma deve stare innanzi a tutte l'assoluzione*; e per ultimo deve venire la soddisfazione che consiste in degni frutti di penitenza ». Si andò d'accordo sul punto che per la soddisfazione non vengono rimessi i peccati in quanto alla colpa; ma rimase ancor controversa la questione se dessa sia necessaria per la remissione della pena temporale. Ecco quanto riferisce Cocleo. Ed io pure non posso per verità rifiutarmi dall'ammettere questo racconto ». Indarno sarebbesi provato di metterlo in dubbio; chè il passo di Lutero trovasi anco nell'*Assert*. 41, *Art. contra indulgent. ad artic*. 5, quale lo riporta Salig sulla testimonianza di Cocleo (veggasi lo scritto di quest'ultimo, *de actis et scriptis Luth*., p. 200). Agevolmente si può concepire l'imbarazzo in cui questa citazione gittò gli Stati protestanti; giammai la chiesa luterana fece buon viso alle variazioni del suo fondatore.

L'espressione poi di Melantone benissimo concorda con parecchi passi dell'Apologia, ove egli ammette queste tre parti della penitenza. Art. V: « Si quis volet addere tertiam, videlicet dignos fructus poenitentiae hoc est mutationem totius vitae ac morum in melius, non refragabimur ». Vedi generosità di Melantone! ei non vuol punto opporsi ad una sentenza che mirabilmente favoreggia la sua dottrina sulla fede; dacchè le citate espressioni non stabiliscono alcun intimo e necessario rapporto fra il perdono dei peccati ed il cangiamento di vita. Non basta; il nostro autore associa al termine *soddisfazione* ben diversa idea che i cattolici. Nella dottrina cattolica il proposito dell'ammenda di vita è talmente incluso nella contrizione, da essere insieme con questa il primo atto che concorre alla penitenza sacramentale. Ma al rovescio i protestanti asseriscono, il pentimento consistere nei terrori da cui l'assoluzione libera l'uomo, e solo più tardi aver principio la vita novella. Così Melantone definisce la terza parte della penitenza: ma questa mutazione di vita, non è per nulla affatto la soddisfazione imposta dalla Chiesa.

sismo, se solo avessero giustamente interpretate le parole dell'uomo volgare lottante coll'avversa fortuna: *Ben io lo meritai;* essi vi avrebbero compreso che il naturale sentimento non ancor traviato sa ravvisare nei patimenti ben altro che semplici mezzi di correzione, e che l'umiltà sa considerarli sotto un punto di vista proprio a lei sola (1). Vi ha ancor di più, ed è, che bisogna rigettare l'eterne pene riservate al malvagio, quando si impugnino le temporali inflitte al giusto; e così viceversa se si ammettono per quello eterni supplizii, anche per questo, se caduto dopo il battesimo, bisogna ammetterne di temporali. Qui si tratta della nozione e dell'essenza delle pene, e non già di quanto ponno avere d'accidentale. Se pertanto si vuole che nelle mani di Dio le pene non sieno che istrumenti di salute, esse non possono allora venir destinate ora a farmaco ed ora a castigo dell'uomo; se poi al contrario sono essenzialmente vendicative, allora ovunque e sempre devono esse conservare un tal carattere. Intanto però ambedue queste ipotesi sono false del pari; poichè nella guisa che in Dio la bontà e la giustizia sono affatto in-

. Del resto i luterani ben presto abjurarono tali principii intorno alla soddisfazione, poichè stabilita una volta essere la novella vita una parte integrante della penitenza, crollava tutta la loro teoria sulla fede. Ecco come Melantono si impegnò in inestricabili contraddizioni; ed invano tentò così soccorrere alla debolezza della sua chiesa; egli non vi potè mai riuscire, perchè mai non volle abbandonare i suoi principii fondamentali. Quindi è che dopo aver ammesso tre parti della penitenza, nella sua dichiarazione riportata da Cocleo; subito dopo aggiunge *doversi sovrattutto far conto dell'assoluzione*; quasi che tutte queste parti non si potessero nel tempo stesso collocare sulla medesima linea.

(1) Contro la soddisfazione opponeva il prof. Baur il passo di s. Paolo: *Nihil damnationis in iis qui sunt in Christo Jesu.* Questo passo è ben contro i protestanti che fanno in sè riprovevole anche l'uomo giustificato. Ma se s. Paolo dice che chi è rinato in Gesù Cristo non ha in sè più alcuna delle colpe primiore, come mai si può asserire che parli egli qui di pene temporali, e come mai questo passo vi si può in modo alcuno riferire? Del resto il medesimo apostolo accenna siffatte pene abbastanza chiaramente nella 1.ª ai Cor., c. III. (*Neue Untersuchungen*, etc., § 65).

Il sunnominato avversario della Simbolica aggiungeva pure il seguente riflesso. Se Dio lascia al penitente delle pene da scontarsi dopo la conversione, egli si accontenta dunque di quanto l'arbitrio del sacerdote si piace di imporre a chi riceve il sacramento; dunque in tal caso la penitenza da scontarsi non è già imposta dalla divina giustizia, ma forse dal capriccio di un uomo. — Se questo sofisma merita risposta, ben sarà bastevole il rimarcare che non il capriccio e l'arbitrio di un uomo, ma la Chiesa in differenti e numerosissimi concilii anche ecumenici ha stabilito le norme direttive pe' suoi ministri per imporre le penitenze sì pubbliche che private, e che ogni sacerdote è obbligato a tener sempre gli sguardi rivolti a queste norme per farne con prudente scelta l'applicazione; e che da parte del penitente non è tanto la materialità del più o del meno, quanto l'intensità de' sentimenti di umiltà e di compunzione che fa che le sue opere espiatorie raggiungano il grado di una perfetta soddisfazione (*Opera succ.*, ivi). B.

separabili, così ciascuno di questi attributi determina insieme all'altro il fine delle pene, così ch'esse sono ad una volta rimedio e punizione; e solo allora l'uomo non le prova che come colpi della celeste vendetta, quando egli stesso si è volontariamente posto fuori di stato d'essere ancora raggiunto dalla divina misericordia. Almeno, per essere coerenti, dovevano i riformatori riformare la dottrina della Scrittura anche sulle pene dell'altra vita, per non vedere nell'inferno che un altro mezzo *correzionale* apprestato anch'esso dalla bontà divina.

Ora la Chiesa che scorge nella sacramental penitenza un'istituzione divina, deve abbracciare tutti i rapporti del peccatore con Dio, nutrire nell'uomo il sentimento che le sue trasgressioni sono punibili, e conservare alle pene tutta l'ampiezza del loro significato. Perciò il rappresentante di Cristo infligge al penitente soddisfazioni che sono pene propriamente dette, ma che essendo vere soddisfazioni per il passato, servono insieme ad impedire la ricaduta, a rassodarlo nel bene, ed a fomentar in lui il sentimento di penitenza. Anche sotto questo punto di vista la Chiesa considerava nei primi secoli le penitenze imposte ai pubblici peccatori: è un'asserzione smentita dalla storia che le soddisfazioni in allora da lei richieste non abbiano avuto altro scopo che di riconciliare colla società dei fedeli. Giammai l'antica Chiesa visibile si separò da Gesù Cristo, come al di fuori del cattolicismo si fece in quest'ultimi tempi; quindi si attribuisce ai primi secoli cristiani una credenza che proviene da tutt'altra sorgente, quindi si vogliono considerare le antiche penitenze sotto questo solo rapporto, che non trova nella storia alcun fondamento.

Del resto la Chiesa dichiarò ripetutamente, e in modi del pari apertissimi che commoventi, che per le opere soddisfattorie da lei richieste in alcun modo non si deroga ai meriti della redenzione, perchè veramente quest'opere non denno andar confuse colla soddisfazione operata dal Salvatore; anzi ch'esse non hanno valore che in quanto sono prodotte da quello spirito di penitenza che solo da Cristo viene inspirato, ma che quelle invece che derivano da un cuore ancor peccaminoso, non sono punto considerate come tali; e infine ch'è il figlio dell'Altissimo che le offre al Padre, ed è per lui che si meritano gli sguardi divini (1). Malgrado però queste proteste, i cattolici non po-

(1) *Concil. Trident.*, sess. XIV, c. 8: « Neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum. Nam qui ex nobis, tanquam ex uobis nihil possumus; eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus. Ita non habet homo unde glorietur, sed omnis

terono giammai convincere i protestanti che elleno non oscurino la gloria di Cristo e non favoreggino troppo la presunzione di una giustizia tutta frutto dell' opra umana. Tale obbiezione, per quanto assurda ella sia, non ci sorprenderà nell' udirla dalla bocca dei novatori, se per poco faremo attenzione ai loro principii sulla giustificazione. Per qual titolo esigeranno essi l'opere soddisfattorie? forse sotto forma di restituzione? Ma questo sarebbe un proclamare essere le buone opere necessarie alla salvezza. Forse come mezzi di conversione? Ma allora ne deriverebbe il principio che l' uomo deve cooperare alla grazia, e che il perdono dei peccati dipende dalla santificazione. In fine vorrebbero essi rappresentarsi la soddisfazione come una parte veramente integrante della penitenza? Ma ciò tornerebbe loro identico coll' idea, che il giusto possa adempiere la legge, mentre essi sino dapprincipio ne negarono la possibilità. E realmente appunto per far riconoscere al peccatore battezzato ch' ei doveva adempirla, gli si impose di soddisfare alla giustizia divina per le sue trasgressioni. Quindi da qualsiasi parte si consideri la soddisfazione, essa rimane sempre incompatibile coi principii fondamentali del protestantismo (1).

Alla dottrina delle opere soddisfattorie e medicinali si connette il dogma sulle indulgenze. Disgraziatamente non puossi negare che deplorabili abusi, e gravi disordini nella loro applicazione potessero far traviare i riformatori a dei passi riprovevoli; ciò non ostante eglino potrebbero solo venirne scusati se da luminosi genii, e restauratori dell'Evangelo, quali essi si tenevano, se da inviati di Dio, come Lutero amava di venerar sè medesimo, non si dovesse a tutta ragione pretendere che non rigettino la verità a motivo degli abusi che se ne fece (2). Fin dai

gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructos dignos poenitentiae: qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, et per illum acceptantur a Patre ».

(1) Melantone, *Loc. theolog.*, p. 65: « Quid enim videtur magis convenire, quam ut sint in Ecclesia publicorum scelerum satisfactiones? At illae obscurarunt gratiam ». Calvin., *Instit.*, l. IV, c. 4. § 25: « Talibus mendaciis oppono gratuitam peccatorum remissionem: qua nihil in Scripturis clarius praedicatur ».

(2) *Concil. Ancyran.* (a. 314) c. V (Hard., *Concil.*, tom. I. p. 273): « *Ai vescovi compete l' autorità di determinare il modo della commutazione della penitenza, qualora credano di dover essere indulgenti. Innanzi tutto però si consideri la vita anteriore e susseguente* (dei penitenti), *e dietro questa si regoli l'indulgenza.*—Conc. Nicaen., a. 325, c. XII, l. l. 327: « *Riguardo a tutti costoro bisogna considerare il proposito e la probabilità della vera conversione. Imperocchè chiunque e col timore e colle lagrime e colla pazienza e colle buone opere dimostri la conversione in fatto e non soltanto in apparenza ec.* » cf. concil. Carth. IV, c. 75.

primi secoli i cattolici intesero per *indulgenza* l'abbreviazione, vincolata a certe condizioni, della penitenza imposta dalla Chiesa, e quindi in generale la remissione delle pene temporali. Questa grazia accordavasi al peccatore, allorchè, dando segni veramente indubitati d'una profondissima contrizione e d'un sentimento totalmente mutato, principal condizione delle indulgenze, sembrava poter far senza de' rimedii a lui già prescritti, e doversi giudicar degno d'ottenere in un colla sacerdotale assoluzione, anche il condono della pena temporale (1).

Più tardi alcuni teologi applicarono alla parola *indulgenza* un significato più esteso; ma siccome la loro opinione comunque basata sopra solide fondamenta non crea un articolo di fede, così noi non dobbiamo qui occuparcene (2). In quanto al dogma cattolico, il Concilio di Trento ha semplicemente definito aver la Chiesa autorità di concedere Indulgenze, ed essere indubitatamente utili se con prudenza vengano dispensate (3).

Vedremo in seguito come la dottrina sul purgatorio vada annessa a quella delle opere soddisfattorie.

Appendice al § XXXIII.

Spiegazione della dottrina sul Tesoro della Chiesa (4).

Le penitenze canoniche in proporzione delle colpe erano imposte all'assassinio ed all'omicidio volontario, all'adulterio, all'incontinenza d'ogni specie, all'usura, all'avarizia, ec.; e la penitenza pubblica prescritta per trasgressioni pubblicamente note, distinta perciò dalla penitenza solenne *(poenitentia solemnis)*, cui sottoponevansi quei malfattori i quali dei loro scandali a-

(1) Anticamente nella Chiesa, l'assoluzione non veniva accordata che dopo l'adempimento della soddisfazione.

(2) Riguardo a questo insegnamento teologico sul *Tesoro* della Chiesa veggasi l'appendice che qui viene appresso.

(3) *Concil. Trident.*, sess. XXV, decret. de indulgent. Nel qual decreto il Concilio biasima e severamente proibisce gli abusi nella concessione delle indulgenze: « In his tamen concedendis moderationem, juxta veterem et probatam in Ecclesia consuetudinem, adhiberi cupit: ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur. Abusus vero, qui in his irrepserunt, et quorum occasione insigne hoc indulgentiarum nomen ab haereticis blasphematur, emendatos et correctos cupiens, praesenti decreto generaliter statuit, pravos quaestus omnes pro his consequendis, unde plurima in Christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse. Caeteros vero, qui ex superstitionem, ignorantia, irreverentia, aliunde quomodocunque provenerunt ...., mandat omnibus episcopis, ut diligenter, quisque hujusmodi abusus ecclesiae suae colligat, eosque in prima synodo provinciali referat, etc. ».

(4) *Neue Untersuchungen*, etc., 2 Auflage, §§, 68, 69.

veano ripiene intere provincie, si mantenne fino al secolo decimoquarto (1).

Frattanto erasi però prodotta una gran rivoluzione nei costumi, sicchè l'antico rigore in complesso non tornava più utile nè applicabile; s'introdussero quindi poco a poco alcune maniere, per le quali si potesse rilasciare una parte delle penitenze prescritte. Chi concorresse alla fabbrica d'una chiesa, od alla fondazione d'uno spedale, od anche alla costruzione d'un ponte o d'una strada (perchè allora ogni cosa temporale si considerava in rapporto a quelle dell'eternità), poteva ottenere un'indulgenza di quaranta, di cento giorni, ec. Finalmente a certe condizioni, per esempio a quella di prender parte ad una crociata, o di offrirvi un uomo armato, si venne a concedere ancora un'indulgenza plenaria.

Qui però fa d'uopo avvertire, 1.° che giammai fu pubblicata indulgenza di tal sorta senza aggiungervi, che quelli soltanto la potevano lucrare che, sinceramente ed efficacemente pentiti de'loro peccati, ne facessero la confessione (2). Non adunque dal sussidio pecuniario, non dall'opera esteriore, qualunque fosse, si decideva se alcuno fosse degno dell'indulgenza, ma dalla contrizione manifestata al confessore; molto meno poi l'atto esteriore si accettava *in vece* del sentimento, o per compensarne il difetto.

2.° Che non si deve mai perder di vista come per le indulgenze si rimetteva la penitenza solo in quanto essa è soddisfattoria (*poenae vendicativae*), per quella parte adunque ond'era *punizione*, non già in quanto essa, come medicinale, dovea influire alla guarigione ed a mantenere a lungo le colpe commesse innanzi allo sguardo del peccatore (*poenae medicinales*) (3).

Ora sorse pei teologi un'importante questione, cioè, come mai la Chiesa potesse credersi autorizzata a dare accesso ad una tale condiscendenza. Essi produssero in mezzo il tesoro dei meriti dei Santi, come cosa a disposizione della Chiesa, e che i pastori principali della Chiesa, e specialmente il capo supremo, possono applicare a ciascuno, che veramente contrito, partecipi degnamente ai sacramenti. Quantunque questo punto, come il restante della dottrina delle indulgenze, non essendo dogma definito, non m'abbia esclusivamente occupato nella Simbolica;

(1) Thom. Aq., p. III, supplem. q. XXVII, art. 1.
(2) Thom. Aq., p. III, supplem. q. XXV, art. 3.
(3) Alb. Mag. in Sentent., l. IV. dist. XX, art. 16. — Thom. Aq., p. III, supplem. q. XXV, art. 1. — Bonav. Breviloq. p. VI, c. 10.

pure, dacchè il signor Baur gli volse alcune bieche occhiate, faremo adesso di considerarlo alquanto anche noi.

E primieramente non è da tralasciarsi il rimarco, che dal secolo decimottavo in poi si tenne per una delle più belle scoperte dal secolo decimosesto, che niuno può diventar buono per un altro; e quindi con accortissimo senno si domandava: Come mai i meriti dei Santi, anche supererogatorii, possono venire aggiudicati altrui?

Ma penetrazione così profonda nella sostanza delle cose, per confessare la verità, non era d' uopo di ritrovarla con fatica o di riscavarla nel secolo decimosesto: essa non era giammai stata dimenticata. Appo tutti gli scolastici che scrissero trattati teologici, si trova messa in campo la questione, se uno possa soddisfare per un altro (1); e rispondevano con riserva: Niuno può per un altro pentirsi de' peccati, ritornare a Dio e confessarli; niuno può per un altro digiunare, in quanto il digiuno è mezzo a frenare la concupiscenza ec.: tutto questo ciascuno deve farlo per sè medesimo.

Non intendevano dunque gli scolastici sotto il nome di *soddisfazione vicaria*, che l' uno potesse diventar *buono* moralmente invece dell'altro, o rappresentarlo in questo rapporto; e solo nel dogma degli antichi protestanti sta la cagione, onde un tal senso vi si vuol sottintendere nel secolo decimonono. Imperocchè la dottrina che Cristo ha soddisfatto per noi, che ha prestato obbedienza per noi, ha presso costoro, com' è noto, un significato che non ebbe giammai presso i cattolici. Eglino pertanto innestarono il *loro* proprio concetto della *soddisfazione vicaria* anche in questa teoria cattolica che qui vien da discutersi, e poi l' oppugnarono per la ragione che Cristo solo si è fatto nostra vittima per il peccato. E mentre a'nostri giorni i protestanti lasciano da banda la loro antica dottrina, e ritornano al dogma che esige da ciascuno in propria persona l' adempimento della legge, la parola *soddisfare* nell' articolo della penitenza e delle indulgenze si riceve ancora da loro non giusta le idee cattoliche, ma giusta le consuete antico-protestanti, adulterandone il senso; come se i cattolici insegnassero, che un uomo può diventare così moralmente obbediente a Dio per un altro da svincolare costui dal suo debito morale.

Ma se i cattolici non vedono nella Bibbia una tale applicazione neppure dell' obbedienza di Cristo, se tale dottrina fin dal primo principio della riforma fu da loro decisamente dichiarata

(1) Vedi le citazioni della nota antecedente.

erronea in sè medesima e pericolosa ai costumi; quanto meno potevano essi approvare quest' applicazione dell' obbedienza di semplici uomini, per quanto santi vogliano anche imaginarsi!

In complesso adunque tale era il senso voluto dai teologi. Partendo dalla teoria di Anselmo di Cantorbery (1), che il peccato è un disonore recato a Dio, e che Dio deve assolutamente ripetere l' onore a lui dovuto, per mantenere integro l' ordine dell' universo, dicevano essi con Anselmo, che Cristo, come l' Uomo-Dio, l'assolutamente giusto e santo, a cui conviene nessuna pena e nessun dolore, e che quindi solo per gli altri poteva soffrire, ha soddisfatto per tutti, coll' essersi presa sopra di sè l' eterna pena meritata dall' uomo; e che mediante il pentimento e l' amore suscitatosi nell' uomo per la grazia di Cristo e per la fede in lui, cioè mediante l'unione spirituale che si stringe fra l' uomo ed il divin Salvatore, si rimette a ciascuno questa pena. Ora se la contrizione dell' uomo, che per Cristo ritorna a Dio, è veramente viva e profonda, gli viene insieme perdonata la pena *temporale*; se dessa è meno intima, rimane allora qualche pena temporale, che Dio rigorosamente deve ripetere per conservare l' ordine universale (2).

Tutti quelli però, che pel loro amore a Cristo sono collegati nella carità anche fra di loro, costituiscono un corpo morale, il cui capo è egli stesso, e membri son tutti i cristiani viventi. Ora siccome per l' unione della volontà con Cristo l' Uomo-Dio, ogni suo patimento giova a tutti, e tutti vengono riguardati come se essi medesimi avessero sofferto, così ha luogo anche una reciprocità per la comunione dell'amore fra gli stessi membri: l' uno può assumersi la *punizione temporale* d' un altro, per esempio il figlio per il padre moribondo (3). Ma i Santi inoltre furono in ogni tempo tanto perseguitati, tanto ricolmi d' obbrorio, dovettero soffrire e penare tanto, da eccedere ogni proporzione colla pena temporale conveniente ai loro trascorsi. Questa esuberanza delle sofferenze degli uni può perciò essere applicata agli altri, che sono, com' eglino, membri di un solo corpo in Cristo, ma soffrono meno di quanto sono debitori alla giustizia divina, sicchè a lei si soddisfaccia (4). Da questo tesoro

(1) Nato in Aosta nel Piemonte nel 1034, succedette al famoso Lanfranco nell' abbazia di Bec, chiostro de la Normandia, ed all' arcivescovado di Cantorbery, e lo superò di gran lunga anche nella celebrità teologica. Egli passò nel 1109, dopo un doppio esiglio, a ricevere il premio delle sue pastorali virtù e di lunghe persecuzioni sofferte per la Chiesa di Cristo. B.

(2) Thom. Aq. Summ. adv. Gentes, l. III, c. 158.

(3) Bonav., l. I — Thom. Aq. Summ., p. III, Supplem. q. XXVII, art. 2.

(4) Thom. Aq., l. I. q. XXV, art. 1.

comune toglie adunque la Chiesa quanto essa concede in un'indulgenza parziale o totale pei vivi o pei defunti, e l'applica assolutamente o sotto certe condizioni. Ma se queste vi si appongono, non ponno essere se non tali, da muovere ancora solo la gloria di Dio e il bene del prossimo (1).

La chiave del profondo discernimento che guidava i teologi del medio evo nelle loro esposizioni sul tesoro delle indulgenze, ci si offre in un passo di s. Tomaso nella sua difesa del cristianesimo contro gl'infedeli. « Ciò che noi, dice egli, facciamo per « mezzo di amici, lo facciamo in certo modo noi stessi ; perchè « l'amicizia forma di due un solo, mercè la reciproca simpatia. « Ma specialmente ciò avviene per gli interni moti dell'amore; « laonde uno può soddisfare a Dio tanto per sè medesimo, come « anche per mezzo di altri, specialmente in caso di necessità. « Infatti ognuno riguarda la pena durata dall'amato per sè, co« me s'ei medesimo l'avesse sofferta ; nè a lui pertanto manca « il castigo, mentr'egli soffre coll'amato sofferente ed ancor « più, considerando sè medesimo qual cagione del di lui do« lore. D'altra parte l'interna commozione della carità di co« lui che soffre per l'amico, rende la sofferenza più accetta a « Dio, che se alcuno soffrisse per sè medesimo ; essendo questo « necessità, quello amor generoso. Per il che uno può soddisfa« re per l'altro, soltanto che egli sia nella carità » (2).

È dunque evidente da tutto questo, 1.° che questa traslazione risguarda solo la pena, non il merito morale ; perchè 2.° si presuppone già l'esistenza della vera moralità fondata nella rigenerazione, e la carità come condizione per potere ottenere questa diminuzione di pena.

Ora se noi senza pregiudizî ci accostiamo ad esaminare questa teoria degli scolastici, non possiamo vedere in questo tesoro della Chiesa, le cui ricchezze annientano i temporali castighi, se non le seguenti dottrine. Per la fede e per l'amore al Salvatore ci si apre bensì l'accesso al Padre, e si ripristina la nostra comunione con lui, ma però questa unione nel tempo non è ancora perfetta, perchè sussiste tuttora nei convertiti un certo male, che meritevole è ancora di pena, e trae dopo di sè sofferenze d'ogni sorta. Tuttavia pel Salvatore medesimo fu istituita un'associazione che tutto abbraccia ed è dall'amore tenuta insieme, la cui vita s'alimenta d'ogni opera buona de' suoi membri, e specialmente delle azioni de' più perfetti, per modo che queste non solo avvicinano sempre più al Padre di Gesù Cri-

(1) Thom. Aq., l. I, art. 2.
(2) Thom. Aq. adv. Gentes, l. III, c. 156.

sto l'agente medesimo, e dilatano il suo sentimento d'una vita più sublime, ma influiscono altresì alla liberazione d'ogni membro ancora vincolato.

Il medesimo vale eziandio di tutti i dolori sofferti con rassegnazione e non provocati da propria colpa ; ma derivanti dal male che ancora sussiste nel mondo; essi pure scemano la massa dei mali e de' loro castighi.

Chiunque pertanto a Cristo è convertito, non si consideri già come isolato ; chè questo è solo di quelli che vivono senza un Salvatore ; ognuno vive della vita diffusa nella Chiesa per Cristo, e del suo sviluppo sempre più dovizioso, sebbene condizionato dall'operosità de' suoi seguaci, e in quella misura che ciascuno vi prende parte, ne vien distrutto il peccato ancor aderente, e la pena a lui dovuta. Ciascuno deve però ancora riconoscere che, nutrendo egli pel suo agire non solo sè stesso, ma tutto il corpo comune, il suo retrostare nel bene danneggia alla totalità, e con lui tutti ne patiscono. Quanto più adunque ciascuno s' inviscera nell' intero, tanto più egli, e con lui tutto il corpo morale di Cristo, si fa nobile e beato e libero da pena. Ma ciascuno deve riconoscere in umiltà d' essere meritevole di pena temporale, e riconoscendolo appunto nel supplicar la Chiesa per indulgenza, gliene vien concessa l'esenzione, e diventa partecipe dei meriti che costituiscono il di lei tesoro.

Non fu dunque mestieri di nessun' arte idealizzatrice per non ravvisare nel tesoro della Chiesa un meccanico ammasso di opere esteriori, le quali in modo del pari tutto meccanico si trasferiscono dagli uni agli altri ; come non vi scorgeremo piuttosto una vivissima, piena di sentimento, grande e sublime comprensione della comunione de' Santi.... ?

Ma dice il signor Baur, pag. 272 : « dove mai si mostra « egli più chiaro che in questo punto, quanto per tutta la dot- « trina della soddisfazione si detragga all' unico merito del Sal- « vatore ? Non vengono qui appunto i meriti dei Santi collocati « a lato dei meriti di Cristo ? » — Ma ciò non accade se non a quel modo per cui dopo Dio si può far parola di altri esseri personali, dotati di libertà. Certamente, secondo il sistema dei protestanti, che annienta ogni libero agire e non riconosce verun merito umano nell' individuo, non può esservi luogo a nessun merito de' Santi, neppure complessivamente, nè a nessuna loro cooperazione a promuovere la vita comune od a scemare le pene ; ma appunto per questo non può esistere in quel sistema una vera comunione de' Santi.

La teoria scolastica qui menzionata è adunque anche una

nuova conferma della dottrina della libertà e dell' attività indipendente dell' uomo.... La dottrina del tesoro della Chiesa, sebbene la teoria degli scolastici non lo additi appositamente, dice però che ogni opera morale, com' è meritoria per l' individuo, lo è anche per la società, e perciò s'applica anche a noi e continua ad influire su di noi, finchè rimanghiamo affatto liberi da colpa e da pena. Neppure un solo atto di un giusto, dal protomartire Stefano fino all' ultimo martire cinese, manca di efficace potenza nell' insieme di quella vita che anima la Chiesa; e tutto quanto abbiamo al presente è il frutto della cooperazione con Cristo anche del minimo fra i veri fedeli, che vissero operando nella carità da diciotto secoli fa sino ad ora. Il suo agire è sempre un anello, sebben piccolo quanto si voglia, in quella grande catena. Molti però si sollevano fuor della massa per un'attività straordinaria e per una singolarmente efficace sofferenza nel servizio del Signore.

Se Cristo non avesse trovato nessuna corrispondenza fra i suoi coetanei, corrispondenza basata sulla libertà; che sarebbe addivennto dell' edifizio della salute da lui fondato? Se l' attività di Cristo non avesse trovato cooperazione nella seconda o nella terza età dopo la sua morte, onde potere senza interruzione comunicarsi fino a noi, come potremmo noi arrivare a salvamento? Tutto adunque l' insieme della vita cristiana è del pari l'opera dei Santi e di Cristo; e come lo è il complesso, così lo è anche la rigenerazione di ciascuno di loro. Cristo, come principio di una nuova vita e di un movimento affatto nuovo, dovette precedere, ma gli uomini dovettero seguirlo; e come la grazia non assorbe negli individui la libertà, in pari modo nella piena delle grazie, che si diffonde per tutti i secoli, rimane intatta la libertà ed integro il merito di coloro che se ne dissetano. Cristo sciolse le catene, colle quali avvintici il principe dell' inferno, già stava in atto di strascinarci a sè; ma Cristo non volle trasportare all' istante i suoi fedeli fuori dal regno del male; un gemito di dolore si trasfonde ancora per tutta la Chiesa ed esce dal petto anche del più giusto, e questo dolore è pena, perchè *ogni* patire è pena del peccato, e senza peccato non è neppur possibile l' immaginare il patire. Egli è un soffrire ed una pena *comune*, in quanto che non solo ciascuno, e perciò tutti soffrono e sono puniti, ma il dolore e la pena degli individui è nella più stretta relazione con quella della comunità; e come ciascuno quanto più si libera dal peccato (il che avviene per propria e libera attività) altrettanto fa che scemi in sè medesimo questa pena temporale; così avviene anche nella co-

munità. Ora siccome l'estinzione di queste pene temporali succede in virtù dei meriti dei giusti e dei santi sotto l'influenza continua di Cristo; così certamente essi meritano *accanto* a Cristo e appaiono in rapporto a lui come uomini *per suo mezzo divinizzati*. Il loro merito sta a quello di Cristo come un temporale ad un eterno. Intanto però, sebbene il loro sia un merito temporale e *condizionato* del merito di Cristo, è nulladimeno un vero merito.

Ogni contraria opinione che neghi l'attività cooperante e il relativo merito dei santi, si riduce necessariamente a divinizzare il mondo, facendosi un Dio d'ogni cosa, se ogni potenza efficace deve essere immediata potenza di Dio; e così appunto si distrugge il Dio *cristiano*, il *Padre* di Gesù Cristo medesimo.

Mentre una tale opinione non vuole veder l'uomo accanto a Dio, imaginandosi che quegli, meritando qualche cosa, potrebbe scemare la gloria di Cristo; non le rimane che divinizzare l'uomo medesimo, se vuole speculativamente avere un fondamento. Quindi la storia del mondo diventa per lei la storia della divinità: questo Dio, che non può avere nessun essere libero accanto a sè, diventa un idolo; e l'Uomo-Dio salvatore, che non può soffrire merito veruno accanto al suo, una controfigura di questo idolo.

Del resto qui ancora ci si dà a conoscere che nel sistema de' protestanti fin da principio fu sempre operoso l'attico ostracismo colle sue proscrizioni (1). Il sistema di eguaglianza non può tollerare veruna sovreminenza, l'Aristide *giusto* per eccellenza è un oggetto di gelosia sterminatrice per aver egli presunto non di sembrare in pazza vanità più nobile degli altri, ma di esserlo veramente, liberamente, seguendo una natura migliore. Questo ostracismo andò innanzi finchè Cristo medesimo fu degradato ad essere un semplice uomo, o solo gli si concesse d'esser Dio a condizione che anch'egli riconosca *in noi* una natura divina ed una giustizia essenziale.

Nella dottrina degli scolastici sul tesoro della Chiesa applicato a ciascuno nelle indulgenze, si comprende adunque

(1) Allude l'Autore al fatto di Aristide, il quale fu mandato in esiglio da' suoi concittadini senza che potessero apporgli colpa, e sola facendogliene una del suo sovrastare agli altri nella giustizia. Uno d'essi interrogato da Aristide medesimo perchè col proprio voto cooperasse alla sua condanna, rispose: Perchè egli vien chiamato *il giusto*. Anche la dottrina de' protestanti toglie, per così dire, all'uomo la possibilità di sollevarsi alla santità, negandogli la potenza della sua propria cooperazione ed il suo merito. B.

una gran verità, sebbene la spiegazione datane dà loro sia suscettibile di qualche rettificazione e di un maggiore sviluppo.

§ XXXIV.

Dottrina cattolica sul SS. Sacramento dell' altare e sul sacrificio della Messa.

Il gran soggetto che ora imprendiamo a trattare diede occasione ai contrapposti i più importanti; in esso si riuniscono altresì tutte le altre contrarietà dottrinali ma in una particolarissima maniera. Imperocchè sebbene, come finor s' è veduto, in ciascuna delle singole differenze vengano a riflettersi le altre nel loro complesso; egli è qui dove ancor più evidente si mostra questo fenomeno. D' altra parte solo dal modo di comprendere l' oggetto presente dipende il decidere se la Chiesa cristiana sia destinata a possedere un culto pieno di vita e di verità, o se ne debba andar priva.

Giusta il chiaro insegnamento di Cristo e degli Apostoli, giusta la costante ed unanime tradizione di tutte le Chiese, attestata già dagli immediati discepoli degli Apostoli, i cattolici insegnano che Gesù Cristo è realmente presente nell' eucaristia; e che quel Dio che alle nozze di Cana mutò l' acqua in vino, cangia ancora la sostanza del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo (1). In conseguenza noi adoriamo Gesù Cristo in modo mirabile sostanzialmente presente sui nostri altari (2), esaltandone la bontà, l' amore e la misericordia; sicchè i no-

(1) *Concil. Trident.*, sess. XIII, c. 4: « Quoniam autem Christus, redemptor noster, corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit; ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat, per consecrationem panis et vini, conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis ejus. Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia Transubstantiatio est appellata ».

(2) L. c., c. 5: « Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quin omnes Christi fideles pro more in catholica Ecclesia semper recepto latriae cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant. Neque enim ideo minus est adorandum, quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur, institutum. Nam illum eumdem Deum praesentem in eo adesse credimus, quem Pater aeternus introducens in orbem terrarum, dicit: Et adorent eum omnes angeli Dei, quem magi procidentes adoraverunt, quem denique in Galilea ab Apostolis adoratum fuisse Scriptura testatur ».

stri cuori nell' effusione di una gioia tutta divina esalano con inni e cantici i pii affetti onde sono da Dio stesso infiammati (1).

Ecco la credenza su cui poggia il sacrificio della Messa; sacrificio in quanto all' essenza non meno antico della Chiesa, e di cui fin dal secondo e dal terzo secolo rinveniamo di già anche le forme principali. Per porre in tutta sua luce la dottrina cattolica, intorno ad esso dobbiamo ora anticipare qualche notizia sull' articolo della Chiesa.

La Chiesa, considerata sotto un certo rapporto, rappresenta, come di lei tipo vivente, Gesù Cristo medesimo manifestantesi ed operante a traverso di tutti i secoli; perpetuamente e senza interruzione ella continua la sua salvifica missione, ed ogni dì ella rinnova l' opera della redenzione. Il Salvatore che viveva, or sono diciotto secoli, non ci ha già abbandonati, non è già scomparso d' infra gli uomini, nè appartiene unicamente alle memorie della storia, come un illustre defunto; egli vive eternamente nella sua Chiesa, e all'uomo sensibile vi rivela la sua presenza sotto sensibili forme nel sacramento dell' altare. Nella promulgazione di sua parola, è lui stesso l' Eterno maestro; nelle acque battesimali accoglie egli stesso l' uomo nella sua società; egli nel sacramento della penitenza perdona al peccatore, egli fortifica il giovinetto nella santa Confermazione per la virtù del suo Spirito, egli inspira negli sposi un' idea superiore de' coniugali rapporti, benedicendo l' unione maritale; egli stesso si congiunge con tutti coloro che sospirano la vita beata e quasi secoloro s' incorpora sotto la specie di pane e di vino: è desso che nella santa unzione consola e rincora il morente, e che nell' Ordinazione sacerdotale consacra quegli organi dell' inesausta sua bontà per mezzo de' quali diffonde continua-

(1) È notissimo l' inno.

Lauda Sion salvatorem,
Lauda ducem et pastorem,
In hymnis et canticis.
Quantum potes, tantum aude,
Quia major omni laude:
Nec laudare sufficis.
Laudis thema specialis,
Panis vivus et vitalis,
Hodie proponitur, etc.

Un altro inno canta:

Pange lingua gloriosi
Corporis mysterium,
Sanguinisque pretiosi,
Quem in mundi pretium,
Fructus ventris generosi
Rex effudit gentium, etc.

mente i suoi benefizii e le sue grazie. Ma se Gesù Cristo, adombrato sotto velo terrestre, deve continuare sino alla fine dei secoli l' opera sulla terra da lui incominciata, dunque egli continuamente si offre in sacrifizio al Padre a pro del genere umano; dunque non può mancare nella sua Chiesa la continua e reale rappresentazione di questo sacrificio, se in essa il Salvatore realmente protrae la sua personale ed immortale esistenza (1).

Tentiamo di rischiarare ancor maggiormente il dogma cattolico in tutta la sua profondità, e possa alfine la nostra dottrina venir compresa dai protestanti (2). Gesù Cristo si offrì in sacri-

(1) *Concil. Trident.*, sess. XXII, c. 1: « Is igitur Deus, et Dominus noster, etsi semel seipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur: quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat, in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium; quo cruentum illud, semel in cruce peragendum, repraesentaretur, ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur, etc. ». c. 2: « Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit, docet sancta Synodus sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri, si cum vero corde, et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus ».

(2) A meglio far risaltare la dottrina cattolica sull' ineffabile mistero, riferiremo alcuni passi delle liturgie delle Chiese orientale ed occidentale. Le liturgie orientali portano ordinariamente il nome dei fondatori delle Chiese ove erano usate, quindi è che la liturgia della Chiesa di Gerusalemme è chiamata liturgia di san Giacomo, quella della Chiesa d' Alessandria, liturgia di san Marco. Altre di esse prendevano i loro titoli dai vescovi più illustri che se ne servirono: a cagion d' esempio noi diciamo la liturgia di s. Gio. Crisostomo, la liturgia di san Basilio, di san Cirillo, ec. Nè è impossibile però con tutta precisione determinare l' epoca in cui esse invalsero nelle differenti Chiese, sebbene sia certo che di già nel quarto secolo esistevano, giacchè i monofisiti di Siria e d' Egitto che nella seconda metà del quinto secolo si separarono dalla Chiesa cattolica, le possedevano egualmente che i Greci ortodossi. D' altronde san Cirillo di Gerusalemme cita nelle sue catechesi parecchi luoghi della liturgia di san Giacomo; ed il Crisostomo, che spiega un gran numero di passi tolti del pari da diverse liturgie, le suppone già da lungo tempo esistenti. Ora il primo fiorì verso la metà, ed il secondo verso il fine del quarto secolo. Da ultimo si rinviene nelle liturgie orientali ed in quelle della Chiesa d' occidente così meravigliosa uniformità di principii e di forme, da doversi ammettere per necessità che esse rimontano ad un' epoca in cui i cristiani non erano ancor sparsi per tutto l' universo. Nel secondo secolo Ireneo di già fa cenno dell' invocazione (ἐπίκλησις) e nel terzo, san Cipriano fa menzione del prefazio col *sursum corda*, ἄνω τὸν νοῦν, o τὰς καρδίας, che si ritrova in ogni liturgia (si osservi *Bona rer. liturg.*, lib. II, c. 10). Veggasi inoltre l' eccellente dissertazione sull' origine delle liturgie di Renaudot: *Dissertatio de Lit. Orient. orig. et auctor.*, t. II, Parigi, 1716. Un breve compendio di tutte le ricerche istituite in proposito si ha presso il Lienhart, *De Antiquis liturgiis*, Argentorati, 1829.

Ecco la prima preghiera che fanno i fedeli (in missa fidelium) tratta

ficio sulla croce pei nostri peccati. Ma siccome l' umanato Figlio di Dio per noi crocifisso, morto e risorto, volle, secondo le sue promesse rimanerci presente nell' eucaristia, così la Chiesa, giusta il suo comando (Luc. XXII, 20 segg.) ha Gesù

della liturgia di san Giovanni Crisostomo (Goar, *Euchologium sive rituale Graecorum*, Parigi, 1647, p. 70): — *Vi ringraziamo, o Signore, Dio degli eserciti, che ci faceste degni di stare anche in adesso innanzi al vostro santo altare, e di prostrarci colla fronte innanzi a Voi pei nostri peccati e per le ignoranze del popolo. Accogliete, o Signore, le nostre suppliche, fateci degni di presentarvi le nostre necessità e le nostre preci, e la* VITTIMA *incruenta per tutto il vostro popolo, e rendete idonei noi, che collocaste in questo vostro ministero ad invocarvi in ogni momento e in ogni luogo irreprensibilmente e senza taccia colla pura testimonianza della nostra coscienza in virtù dello Spirito Santo, onde esaudendoci, propizio ci siate nella pienezza della vostra bontà.* —

Durante il canto angelico (*il Gloria*) il sacerdote fra le altre pronuncia quest' orazione (p. 72): — *Imperocchè Voi siete il* SACERDOTE *e la* VITTIMA, *l'* OFFRENTE *e l'* OFFERTO, *o Cristo Iddio nostro, e a voi diamo gloria insieme all' eterno vostro Padre, e al santissimo, buono e vivificante Spirito vostro, ora e sempre e per tutti i secoli dei secoli. Così sia.* —

Più sotto (p. 75):

Il sacerdote dice: — *Stiamo degnamente, stiamo con timore, attendiamo ad offrire in pace la santa oblazione.* —

Il coro: — *Mensa di pace, vittima di lode.* —

Il sacerdote: — *La grazia del Signor nostro Gesù Cristo, e la carità di Dio Padre, e la comunicazione dello Spirito Santo sia con tutti noi.* —

Il coro: — *E col tuo spirito.* —

Il sacerdote: — *Solleviamo i nostri cuori.* —

Il coro: — *Li teniamo volti al Signore.* —

Il sacerdote: — *Rendiamo grazie al Signore.* —

Il coro: — *Egli è degno e giusto di adorare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, trinità consustanziale ed infinita.* —

Il sacerdote: — *Degno e giusto è di lodarti, di benedirti, di glorificarti, di renderti grazie e di adorarti in ogni luogo della tua dominazione; imperocchè tu sei il Dio ineffabile, incomprensibile, invisibile, perfettissimo, eterno, immutabile, ec.* —

Nella liturgia di san Basilio (Goar, *Euchologium*, p. 162), la prima orazione è così concepita: — *Voi, o Signore, ci avete insegnato questo gran mistero di salute, e noi poveri ed indegni vostri servi avete resi degni d'essere ministri del vostro santo altare. Voi fateci idonei per la virtù dello Spirito Santo a questo ministero, onde stando intemerati al cospetto della vostra gloria santa offriamo a voi la vittima di lode. Imperocchè voi siete colui che fate tutto in tutti. Fate, o Signore, che anche pei nostri peccati e per le ignoranze del popolo accetta vi sia la nostra vittima, e grata al vostro cospetto.* —

Ecco la preghiera dell' offertorio (p. 164): — *O Dio Signor nostro che ci creaste e ci induceste in questa vita, e ci mostraste le vie di salute, ci donaste la rivelazione di misteri celesti, voi siete colui che ci collocaste in questo ministero nella virtù del vostro Santo Spirito. Piacciavi adunque, o Signore, che noi siamo ministri del nuovo vostro Testamento, esecutori dei vostri santi misteri; accordateci la pienezza della vostra misericordia, sicchè diventiamo degni di offrirvi quest' Ostia ragionevole ed incruenta per tutti i nostri peccati e per le ignoranze del popolo; ricevendo la quale sul*

Cristo presente in modo misterioso, e visibile appena agli occhi della fede, e così sostituito al Cristo istorico, ora inaccessibile agli occhi corporei; quegli sta per noi invece di questo, perchè appunto questi è anche quello insieme: entrambi non sono che

santo e spirituale vostro altare, come un soave profumo, ricambiateci colla grazia del vostro Spirito Santo. Riguardateci, o Signore, e mirate a quest'ossequio nostro, ed accoglietelo sì come accoglieste le offerte di Abele, le vittime di Noè, gli olocausti di Abramo, i sacrifizii di Mosè e di Aronne, le ostie pacifiche di Samuele; siccome accoglieste questo stesso ossequio vero dai vostri apostoli santi, così adunque anche dalle nostre mani peccatrici accogliete questi doni nella vostra benignità, o Signore; onde, fatti degni di servire senza macchia al vostro santo ALTARE, *troviamo la mercede de' fedeli e prudenti amministratori nel giorno tremendo della vostra giusta retribuzione.* —

Nella liturgia di san Marco usata nella Chiesa Alessandrina, il sacerdote dice all'offerta *(anafora)* (Renaudot, *Liturg. orient. Coll.*, t. I, p. 145): — *Il tutto poi faceste per la vostra sapienza, luce vera, l' unigenito vostro Figlio, Signore e Dio e Salvator nostro Gesù Cristo: perciò rendendo grazie a Voi unitamente a Lui ed allo Spirito Santo, offriamo questo ragionevole ed incruento ossequio* (vittima di adorazione), *cui vi offrono, o Signore, tutte le nazioni dall' Oriente fino all' Occaso, da Settentrione a Mezzogiorno; giacchè grande è il vostro nome fra tutte le genti, e in ogni luogo si offre incenso al vostro santo nome e* VITTIMA *di oblazione.* —

Il sacerdote, giusta la liturgia di san Giacomo di cui si servivano i giacobiti o monofisiti della Siria, e che loro era comune colla Chiesa di Gerusalemme, recita quest' orazione (Renaudot, tom. II, p. 30):

« Deus pater, qui propter amorem tuum erga homines magnum et ineffabilem, misisti filium tuum in mundum, ut ovem errantem reduceret, ne avertas faciem tuam a nobis, dum sacrificium hoc spirituale et incruentum celebramus: non enim justitiae nostrae confidimus, sed misericordiae tuae. Deprecamur ergo et obsecramus clementiam tuam, ne in judicium sit populo tuo, mysterium hoc, quod institutum nobis est ad salutem: sed ad veniam peccatorum, remissionem insipientiarum, et ad gratias tibi referendas: per gratiam, misericordiam et amorem erga homines unigeniti filii tui per quem et cum quo te decet gloria ».

E più avanti il sacerdote prosegue (p. 32):

« Memoriam igitur agimus, Domine, mortis et resurrectionis tuae e sepulchro post triduum, et ascensionis tuae in coelum, et sessionis tuae ad dexteram Dei patris: rursumque adventus tui secundi, terribilis et gloriosi, quo judicaturus es orbem in justitiae, cum unumquemque remuneraturus es secundum opera sua. Offerimus tibi hoc sacrificium terribile et incruentum, ut non secundum peccata nostro agas nobiscum, Domine, neque secundum iniquitates nostras retribuas nobis, sed secundum mansuetudinem tuam et amorem tuum erga homines magnum et ineffabilem, dele peccata nostra, servorum nempe tuorum tibi supplicantium. Populus enim tuus et haereditas tua deprecatur te et per te et tecum Patrem tuum, dicens, etc. »

Leggiamo nel messale dei Goti (Mabillon, *de Liturg. Gallic.*, Parigi, 1729, p. 210).

« Sacrificiis praesentibus, Domine, quaesumus, intende placatus: quibus non jam aurum, thus et myrrha profertur, sed quod iisdem muneribus declaratur, offertur, immolatur, sumitur (scil. Christus) ».

Nel messale dei Franchi (l. c., p. 318): « Sacrificium, Domine, quod desideranter offerimus, etc. » P. 319: « Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quam tibi offerimus, etc. »

una sola e medesima persona, e quindi anche il Cristo eucaristico non può essere che la vittima indefettibile pei peccati di tutto il mondo. E a tanto maggior ragione teniamo una tal fede, in quanto che, se vogliamo realmente esprimerci con tutta esattezza, non possiamo ammettere il sacrificio della croce che come una parte d' un tutto organico; imperocchè tutta la vita del Salvatore sulla terra, tutte le sue azioni e i suoi patimenti del pari che la continua demissione di sua maestà fino alla nostra mise-

Nell' antico messale gallicano si rinvengono le seguenti preghiere (l. c., p. 334): « Sacrificium tibi Domine celebrandum placatus intende: quod et nos a vitiis nostrae conditionis emundet, et tuo nomini reddat acceptos: et communicatio praesentis osculi perpetuae proficiat charitati ». P. 385: « Descendat, precamur, omnipotens Deus, super haec, quae tibi offerimus, verbum tuum sanctum; descendat inaestimabilis gloriae tuae Spiritus; descendat antiquae indulgentiae tuae donum: ut fiat oblatio haec hostia spiritualis in odorem suavitatis accepta: etiam nos famulos tuos per sanguinem Christi tua manus invicta custodiat. — Libera nos ab omni malo omnipotens aeterne Deus: et quia tibi soli est praestandi potestas, tribue, ut hoc solemne sacrificium sanctificet corda nostra, dum creditur; deleat peccata, dum sumitur ». Ne permetteranno ora i protestanti di trascrivere alcuni passi della liturgia romana? « Suscipe, Sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, hanc immaculatam hostiam, quam ego indignus famulus tuus, offero tibi Deo meo vivo et vero, pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentiis meis, et pro omnibus circumstantibus, sed et pro omnibus fidelibus Christianis vivis atque defunctis: ut mihi et illis proficiat ad salutem in vitam aeternam.

« Offerimus tibi Domine calicem salutis, tuam deprecantes clementiam: ut in conspectu divinae majestatis tuae, pro nostra et totius mundi salute cum odore suavitatis ascendat.

« In spiritu humilitatis, et in animo contrito suscipiamur a te Domine: et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi Domine Deus.

« Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Jesu Christi Domini nostri, etc. Suscipiat Dominus hoc sacrificium de manibus tuis ad laudem et gloriam nominis sui, ad utilitatem quoque nostram totiusque Ecclesiae suae sanctae.

« Te igitur, clementissime Pater, per Jesum Christum filium tuum Dominum nostrum, supplices rogamus ac petimus, ut accepta habeas, et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata, inprimis quae tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica: quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum, etc. (L' accennata orazione si incontra in qualsiasi liturgia). Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, et omnium circumstantium, quorum tibi fides cognita est, et nota devotio, pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus: pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae: tibique reddunt vota sua aeterno Deo, vivo et vero ».

Dalla più remota antichità si ritrova in tutte le liturgie la memoria delle principali gesta del Salvatore, delle preghiere pei vivi e pei defunti, e la commemorazione dei Santi; e riescirebbe di soverchio il riferirne tutti i passi.

ria nell' eucaristico sacramento, non costituiscono che un unico gran sacrificio, che una sola grande azione soddisfattoria pei nostri peccati, intrapresa per puro amore verso di noi: quest' atto si compone bensì di molte parti, e fra loro diverse, ma nessuna di queste presa per sè ed isolatamente costituisce, a rigor di senso, il sacrifizio: in ciascuna si riassumono tutte le altre, come tutto il loro complesso non può immaginarsi senza ciascuna di loro. La volontà di Cristo di discendere con tanta degnazione fino a noi sui nostri altari entra pure, come una parte di momento non minore che le altre tutte, in questo grande olocausto: nè può essere in vero diversamente, in quanto che in essa pure si concentra tutto quanto il suo sacrifizio, nè le altre sue parti senza questa sarebbero per noi così perfetta redenzione come ad essa congiunte (1). E chi potrebbe aver tanto ardimento da asserire che l' eucaristica umiliazione del Figlio di Dio non entri pure nel complesso di tutti que' meriti suoi, che a noi vengono applicati? Il sacrificio della Messa è adunque esso pure e in senso proprio un vero sacrificio, tale però che in ninn modo si può disgiungere da tutto il rimanente che fece e fa ancora per noi il divin Salvatore, come chiaramente appare se vogliamo altresì considerare il fine di sua istituzione (2). In quest' ultima parte del suo gran sacrificio, se così ne piace di esprimerci, giacchè tutte le altre debbono esserci ognor presenti, e devono essere a noi applicate; in quest' ultima parte tutto il suo olocausto, d'obbiettivo che era, deve divenir subbiettivo, proprio a ciascuna di noi in particolare. Immolandosi il divin Redentore sulla croce è ancora per noi

(1) Cioè supposto in Dio il decreto che noi venissimo redenti in quel modo in cui Cristo ci redimette realmente, anche questa sua amorosissima volontà ne risulta una parte necessaria del suo sacrifizio, non meno di tutte le altre. Nulla in Cristo fu inutile o superfluo. B.

(2) Nell'opera intitolata: *Annae Comnenae supplementa*, Tubinga, 1832, tom. IV, pag. 18, 23, l'autore M. Tafel riporta un frammento della *Panoplia* di Niceta, il qual frammento risguarda Soterico Panteugono. Questa Panoplia non è ancora impressa. A nostro avviso, questo stralcio è il più antico monumento che ci dia notizia essersi messo in questione se la Messa sia un vero sacrifizio. Soterico Panteugono visse nel secolo dodicesimo sotto Manuele Comneno. Soterico sostenne che il Salvatore non dicesi offerto a Dio sui nostri altari, che in un senso improprio. Condannato dai vescovi greci nel modo più formale, ritrattò il suo errore. Questa ritrattazione non s'incontra più nello scritto di Niceta, ma noi l'abbiam fatta stampare nel *Tubinger Quartalschrift*, ed eccola: « Io credo col sacrosanto sinodo che il sacrificio che vien ora offerto, e che fu già altra volta offerto dall' unigenito Figlio di Dio, il Verbo incarnato, è ancora oggigiorno offerto, essendo una sola e medesima cosa. E chi crede altrimenti, sia anatema. E se havvi scritto qualche cosa contro tale articolo di fede, io lo sottometto all' anatema. Segnato, Soterico Panteugono ».

straniero: nel culto invece si fa nostra proprietà, nostro proprio sacrifizio. Là si donò come vittima universale, qui si dà egli come vittima per noi in particolare, anzi per ciascuno di noi; là non fu egli che vittima, qui vien come tale riconosciuto ed adorato: là insomma si compiè la redenzione obbiettiva, qui si esprime non solo ma si promove e si compie la subbiettiva.

Giusta i fini ora proposti del sacrificio eucaristico, puossi adunque considerarlo sotto un doppio punto di vista. E primieramente, siccome la Chiesa universale e ciascuna di lei porzione in particolare riconosce di andar debitrice della propria esistenza all' incarnazione del Figlio di Dio ed alla fede in questo mistero, così dobbiamo noi risguardarlo innanzi tutto qual sacrificio di laudi e di grazie. La Chiesa ravvisandosi impossente a rendere condegne grazie a Dio in altro modo, a lui offre colui che si fece già vittima del mondo, ed esclama: « Nella vostra misericordia voi ci riguardaste come vostri figli in Gesù Cristo; permettetene or dunque che in Cristo, vostro divin Figlio, presente fra noi, siccome Padre vi adoriamo coi sentimenti della più viva gratitudine. Nulla noi possediamo, nulla che possa esservi accetto fuorchè Gesù Cristo; questa nostra offerta ricevete pertanto benignamente ». E in queste parole pronunciate dai fedeli per bocca del sacerdote, essi professano chiaramente che Cristo è divenuto loro vittima, e che continua ad essere appo Dio il lor mediatore. Quindi non già le adorazioni, le laudi ed i rendimenti di grazie, ma egli è Gesù Cristo presente nell' Eucaristia che noi offriamo qual ostia al celeste Padre. Di certo la presenza di Cristo risveglia ed accende ne' cuori la più calda riconoscenza, il più ardente amore; ma cotali affetti vengono da noi risguardati come in sè stessi immeritevoli delle compiacenze divine. Gesù Cristo, come ostia nel culto, è il più inesausto fonte di pietà e divozione; ma perchè lo sia realmente, egli, la vittima divina pei peccati del mondo si richiede che sia presente all' uomo, e che l' anima del fedele possa in lui trovare siccome il suo esteriore oggetto a cui riunirsi.

Ma, in secondo luogo, i fedeli, si riconoscono continuamente peccatori, che ognora abbisognano di perdono, e perciò di continuo si sforzano di ognor più appropriarsi i meriti della redenzione. Ora, sotto un tal punto di vista, il sacrifizio dell'altare diventa propiziatorio, e il Salvatore a noi presente deve riabilitarci a ricongiungerci a lui, o a stringere ognor più i legami che già ci uniscono a Dio. Presente in mezzo di noi, non cessa il Salvatore di esclamare al suo Padre nel cielo: « Riguardate in me con occhio pietoso questo popolo fedele e pentito ». Ed ai

suoi fratelli sulla terra: « Venite a me, o voi tutti che siete stanchi ed aggravati, ed io vi solleverò; misericordia, perdono e grazia a chiunque a me si converte nella sincerità del suo cuore ». Per questo le liturgie sì greche che latine, dicono che Gesù Cristo, nell'augusta azione, offre sè stesso al Padre, e che è ad un punto vittima e sacrificatore. Noi pertanto, riconoscendo nell'eucaristico Salvatore l'Agnello di Dio, immolatosi pei peccati del mondo, nell'elevazione dell'Ostia, fra gli affetti d'amore, confidenza, pentimento ed umiltà, gridiamo: « O Gesù! solo per voi io respiro, solo per voi io muoio; in vita ed in morte sono solo di voi (1). »

Ora non v'ha più dubbio che la fede nella presenza reale è il fondamento di tutta la dottrina cattolica sul sacrificio della Messa. Negata la presenza di Cristo sui nostri altari, allora la cerimonia della eucaristica cena non è più che una semplice commemorazione del sacrificio della croce, in quella guisa che una società celebrerebbe p. e. l'anniversario di persona a lei cara, tenendone appeso nel suo mezzo un quadro o qualsivoglia figura o simbolo che le richiami alla mente il suo benefico oprare. Ma all'opposto la fede nella reale presenza del Salvatore fra noi cangia il passato in presente; allora tutti i meriti di Gesù Cristo, e quanto egli fece a nostro vantaggio, non vien più separato dalla sua divina persona; egli è sull'altare tutto quanto è realmente e con tutto il complesso delle sue opere; egli vi è, in una parola, come vittima vera e reale. Qual commovente linguaggio parla al cuore cotesta credenza! Quanto più dessa non colpisce vivamente lo spirito e la volontà di quello che se la memoria sola dovesse rappresentarci quel Cristo fra la cui reale presenza sulla terra e noi si interpongono diciotti secoli! Nella nostra dottrina egli stesso ne assicura del suo amore, di sua bontà e misericordia; egli è sempre in mezzo a noi pieno di grazia e verità.

Considerata la Messa come sacrificio, altro non è adunque che la celebrazione dei favori divini accordati all'uomo in Gesù Cristo; offrendo a Dio quest'ostia immacolata con parole di lode, di gloria, di adorazione e di grazie esprime la viva gratitudine dei fedeli nell'intimo sentimento di loro redenzione, ed applica incessantemente i meriti di Gesù Cristo. In qual modo poi ella arrechi vantaggio personalmente a ciascun de' fedeli, non può più essere oscuro dopo il già detto; in quanto cioè richiamando al nostro spirito le grazie e le azioni del Salvatore, ella

(1) Quest'atto di offerta si trova in ogni libro tedesco di divozione.

produce e ravviva la fede, la speranza e la carità, del pari che l'umiltà, il dolore, l'obbedienza, l'offerta di tutti noi a Cristo, tutti gli affetti insomma che ci rendono accetti innanzi a Dio. L'istesso celeste Agnello, offerto in olocausto, ne ottiene la grazia divina che sviluppa e feconda qoesti santi affetti, mentre anche dall'esterno psicologicamente vengono in noi eccitati, mirando coll'occhio della fede presente a noi il Redentore divino, che tutte ci rammenta le sue opere e i suoi dolori. Siccome poi, secondo i cattolici, la santificazione è strettamente collegata col perdono dei peccati, siccome d'altra parte la grazia opera nell'uomo solo in quanto egli vi coopera; così non è certamente nostra dottrina che per partecipare ai salutari effetti dell'augustissimo sacrifizio basti assistere solo col corpo alla sacrosanta azione.

Il sagrifizio della Messa vien pure offerto pei vivi e pei morti. Nell'immolar Cristo noi preghiamo Iddio a pro di tutte le persone a noi care, che si degni pe'meriti suoi accordar loro quanto loro giovi a salute. In questo caso adunque al sacrificio si unisce altresì per parte de' fedeli la preghiera, che i meriti di Cristo, i quali tutti vengono in esso compendiati, si effondano in benedizione su tutti i bisognevoli che ne sono capaci. Al cristiano non è possibile d'essere solo sollecito di sè medesimo; quanto poco avrebbe egli guadagnato sopra la sua corrotta natura se in così solenne momento non fosse memore che di sè stesso, se non innalzasse una fervida prece, onde i meriti di Cristo preponderanti a tutti i peccati del mondo, vengano a tutti comunicati! Anche la comunione dei fedeli coi beati e colle angeliche gerarchie, viene ad essere rinnovata nella santa oblazione, che tutti questi spiriti perfetti sono come una cosa sola col Salvatore, e noi non possiamo contemplare l'opera sua senza vederne in pari tempo tutti gli effetti. Da ultimo, insieme al sacrificio vengono pure offerte tutte le vicissitudini della nostra vita interiore ed esterna, tutti gli eventi prosperi od infelici, e in unione alla *solenne commemorazione* di Gesù Cristo, a cui siam debitori del massimo bene, glorifichiamo e supplichiamo il nostro Padre celeste, nelle ambasce gli domandiamo forze e consolazioni, nella prosperità l'annegazione di noi stessi, il distacco dai beni terreni, benignità, mansuetudine, carità perseverante.

Finora però non considerammo la Messa, se non come sacrifizio; ma tutti i suoi rapporti non si esauriscono sotto questo solo punto di vista. I fedeli ad esso adunati, come abbiam già detto, vi confessano di non possedere che miseria e corru-

zione; e di non poter far nulla senza la vittima eucaristica che possa riescire gradevole a Dio. Nella coscienza di così profonda miseria, s'abbandonano alla divina bontà in Gesù Cristo, non sperando che per lui solo grazia e misericordia. Per codest'atto di fiducia e d'annegazione il fedele è per così dire uscito da sè stesso, e si è diviso dalla sua esistenza, ha anatematizzato sè medesimo per tutto darsi a Dio in Gesù Cristo, per non vivere più che in Gesù Cristo e per Gesù Cristo. Ora, da questo istante il Salvatore può occupare pienamente il cuore del suo seguace, secolui unirsi nella più intima comunione, e tutto animarlo del suo spirito santificante. Che se pur troppo i fedeli d'oggidì non più si comunicano ad ogni domenica, come nei primi secoli, assistendo al divin sacrifizio, se il sacerdote quasi sempre solo vi assume il corpo del Signore, se ne dee accagionare la loro tiepidezza, non già la Chiesa; tutte le preci della sacrosanta azione suppongono ancora una reale comunione di tutti gli assistenti. Del resto la Chiesa caldamente esorta i suoi figli ad unirsi ogni volta collo spirito alla comunione del sacerdote, onde ricevere Gesù Cristo, e comunicar secolui almeno spiritualmente (1).

Ecco il culto che noi rendiamo a Dio sui nostri altari; e chi potrebbe non ravvisarvi un culto veramente ineffabile, profondamente religioso, e nel quale veramente si adora il Signore in ispirito e verità? Senza dubbio un uomo così carnale, da essere ancora incredulo all'incarnazione del Figlio di Dio (dico *carnale* perchè il più insormontabile ostacolo a creder questo mistero sta nello scorgere, che se ammette che un Dio si fece uomo, egli deve per sentimento esser tutto di Dio) che altro potrà ravvisare nella Messa se non superstizione, errore e follia? Dessa contiene un continuo invito a confessare la nostra debolezza ed il nostro nulla e le nostre colpe, e rappresentando vivamente l'immenso ed eterno amore e l'infinita misericordia di Dio, nel donarci perfino il suo unico Figlio, è insieme urgentissimo stimolo alla più affettuosa riconoscenza, alla più ardente carità. A quest'azione non può dunque esser nemico se non chi vuole continuamente strisciare sulla terra, o chi nul-

(1) *Concil. Trid.*, sess. XIII, c. VIII: «Quoad usum autem recte et sapienter Patres nostri tres rationes hoc sanctum sacramentum accipiendi distinxerunt. Quosdam enim docuerunt sacramentaliter dumtaxat id sumere, ut peccatores, alios autem spiritualiter, illos nimirum, qui voto propositum illum coelestem panem edentes, fide viva, quae per dilectionem operatur, fructum ejus, et utilitatem sentiunt; tertios porro sacramentaliter simul et spiritualiter: hi autem sunt, qui se prius probant et instruunt, ut vestem nuptialem induti, etc.»

l'altro è capace di comprendervi, se non che il prete va dalla sinistra alla destra, e che v' indossa vestimenta non comuni. D'altra parte però anche chi disconosce i bisogni del cuore umano, e gli eccelsi fini del celeste liberatore nell'istituzione dei sacramenti, colui principalmente che sulle traccie de' manichei rigetta questi divini misterii come grossolani e carnali, gonfio d' un falso e superbo spiritualismo, troverà inconcepibile di certo questo dogma cattolico. A'suoi occhi il culto non è spirituale se non nella misura che si scosta dal vero; i buoni pensieri che egli eccita internamente per la sola forza dello spirito, *le sublimi contemplazioni alle quali si esercita* (1), i fermi propositi e le sante risoluzioni del cuore, egli li porge da solo a Dio: non è necessario ch' essi si uniscano al Cristo istorico ed esteriore, che ha patito ed abita fra di noi; egli porta in sè medesimo il suo Cristo ideale, che si è già tutto transustanziato nella sua propria sobbiettività. Eppure, dacchè seguì la manifestazione del Verbo, il culto del cuore deve avere un fondamento esterno e permanente; deve nella sua forma rappresentare il Salvatore datosi in balia ai patimenti, essendosi egli appunto rivelato qual vittima pei peccati del mondo. Ma invece, come mai l' uomo che appieno comprese l' incarnazione del Figlio di Dio, che con gioia riconobbe essere ora del suo officio di deporre una vita apparente per riprenderne una reale e divina; come mai l'uomo che sa non potergli la dottrina del perdono dei peccati e della deificazione del proprio essere mercè la comunicazione della vita di Gesù Cristo produrgli alcun vantaggio, finchè non l'abbia realizzata dentro sè medesimo, concretandola con applicazione tutta a lui individualmente particolare; come mai quest' uomo possa non onorare nella Messa un' istituzione divina, ne riesce totalmente incomprensibile.

Dopo tale esposizione siamo, per quanto ne sembra, alla portata di rispondere alla principale obbiezione dei protestanti contro il cattolico sacrifizio. Essi dicono: La Messa annulla il sacrifizio consumato già da Cristo sulla croce, od almeno gli arreca pregiudizio, rappresentandolo quasi fosse imperfetto ed insufficiente. Ma chi non vede che la Messa, siccome quella che rende eternamente presente l' olocausto del Salvatore, anzi l'intiera sua vita e tutte le opere sue, già lo suppone e lo conferma, e non che cancellarne la memoria dai cuori umani, ve la ravviva, e piuttosto che redintegrarlo, per così dire, con qualche cosa di estraneo, lo applica invece e lo appropria individual-

(1) Si riconoscono le parole di Gian Giacomo Rousseau.
(Nota del trad. franc.)

mente a ciascuno in tutta la sua originaria integrità e perfezione? Non è forse sempre lo stesso sacrificante e la stessa vittima? non è forse un solo e medesimo sacrifizio che si immolò sul sacro monte, ed ancora s' immola sull' altare?

Siccome però, a malgrado che tal verità si offra così facilmente al pensiero, i riformatori ripeterono mille volte l'obbiezione in discorso, e sì tenacemente l'impressero negli animi dei loro discepoli, che questi pure non si stancano di ripeterla fino ai nostri giorni, dobbiam credere adombrarsi sotto di essa alcuna cosa che tiene profonde radici nel protestantismo. Tentiamo adunque di scoprire la figliazione di quest'errore.

La ferma e viva credenza che Gesù Cristo sotto gli occhi nostri si offre in sacrifizio al divin Padre per noi, è tutta propria a produrre tal reazione nell'animo nostro, che vada a distruggere il peccato sino al fondo del cuore, sicchè non possiamo a meno di non incominciare una vita affatto nuova e tutta a Dio consacrata (1). Quindi codesta istituzione della divina mi-

(1) Lutero, *de Captiv. Babyl.*, Opp. ed Jen., tom. II. pag. 279 b, e 280, lascia ancora intravedere le impressioni che il culto cattolico aveva fatto sul suo cuore ancor giovanile; ma queste felici rimembranze andarono di giorno in giorno indebolendosi, finchè per sempre svanirono. Ecco le parole di Lutero: « Est itaque missa, sed secundum substantiam suam, proprie nihil aliud, quam verba Christi praedicta: *Accipite et manducate, etc.* Ac si dicat: Ecce o homo peccator et damnatus, ex mera gratuitaque charitate, qua diligo te, sic volente misericordiarum patre, his verbis promitto tibi, ante omne meritum et votum tuum, remissionem omnium peccatorum tuorum et vitam aeternam. Et ut certissimus de hac mea promissione irrevocabili sis, corpus meum tradam et sanguinem fundam, morte ipsa hac hanc promissionem confirmaturus, et utrumque tibi in signum et memoriale ejusdem promissionis relicturus. Quod cum frequentaveris, mei memor sis, hanc meam in te charitatem et largitatem praedices et laudes et gratias agas (ecco però sempre il solo subbiettivo che compare in iscena, e non mai l' obbiettivo). Ex quibus vides, ad missam digne habendam, aliud non requiri, quam fidem, qua huic promissioni fideliter nitatur, Christum in suis verbis veracem credat, et sibi haec immensa bona esse donata, non dubitet. Ad hanc fidem mox sequetur sua sponte dulcissimus affectus cordis, quo dilatatur et impinguatur spiritus hominis (haec est charitas per Spiritum Sanctum in fide Christi donata) ut in Christum, tam largum et benignum testatorem, rapiatur, *fiatque penitus alius et novus homo*. Quis enim non dulciter lacrymetur, imo prae gaudio in Christum pene exanimetur, si credat fide indubitata, hanc Christum promissionem inestimabilem ad se pertinere? Quomodo non diliget tantum Benefactorem, qui indigno et longe alia merito tantas divitias et haereditatem hanc aeternam, praeveniens offert, promittit et donat? » Comp. sancti Anselmi *Orationes*, n. XXV al XXXV, Opp. edit. Gerberon., Par. 1721, pag. 264 e seg.

Lutero dice, l. c., p. 281: « Ita possumus quotidie, imo omni hora, missam habere, dum quoties voluero, possum mihi verba Christi proponere et fidem meam in illis alere ». Questo è pur vero fino ad un certo segno; ma se si voglia far astrazione da tutto il resto, un tale idealismo renderà inutili i sacramenti ed il pubblico culto che pur deve poggiare sopra qualche esteriorità.

sericordia conduce non meno necessariamente di tutte le altre alla dottrina dell' interiore giustificazione; come viceversa, una volta rifiutata questa come impossibile, è d' uopo eziandio rigettare quasi per una specie d' istinto l' ineffabile sacrifizio dell' altare. Infatti, se prove sì grandi e sorprendenti della carità d'un Dio redentore non bastano a purificare fino ne'suoi più intimi recessi il cuore umano; se tanti beneficii non arrivano ad eccitare in noi i più vivi sentimenti di amore, di riconoscenza e d' una devozione illimitata; se a vista di quell' infinita umiliazione, non ardiamo di desiderio di darci intieramente in olocausto al Signore, allora noi disperiamo a ragione della nostra santificazione, allora non ci resta che di attaccarci coi protestanti alla teoria di una giustizia meramente imputata. Egli è adesso che ne diventano concepibili le espressioni del cattolico all' elevazione dell' ostia : *O Gesù, a voi per sempre consacro la mia vita.*

Però non deve andare inavvertito che i riformatori poterono essere condotti all'errore anche pei molteplici e deplorabili abusi, ed in ispecial guisa per l' indifferenza meccanica onde si compiva il rito sacrosanto, celebrato senza spirito e senza unzione, avvilito da molti al grado delle azioni più comuni: oltredichè essi ignoravano le tradizioni dei primi secoli e l' origine apostolica di questi santi misteri. Del resto, non si può negare che sotto un certo rapporto il sistema di loro dottrina avrebbe anzi dovuto renderli favorevoli al sacrifizio della Messa; ma siccome in questo culto presentivano, sebbene vagamente, alcunchè infinitamente più profondo che il loro sistema non era, così furono essi come per un' impercettibile tendenza trascinati a ripudiarlo.

Ne rimangono a fare ancora alcune osservazioni particolari. E innanzi tratto la dottrina insegnata della cattolica Chiesa che, per mezzo delle sacramentali parole, il pane ed il vino vengono tramutati nel corpo e nel sangue del divin Salvatore, tiene nel sistema cattolico un posto importante. E chi subito non corre col pensiero al vero moral cambiamento che deve trasformar tutto il nostro essere nella nostra unione col Redentore? che in essa deve cessare l' uomo terrestre, ed aver principio il celeste, di modo che non siam più noi che viviamo, ma Cristo che viva in noi? A Lutero fu impossibile riconoscere nell' eucaristia soltanto Gesù Cristo, chè sempre il pane ed il vino presentavansi ai suoi sensi; e appunto nella medesima guisa a sua vista nell' uomo rigenerato sussiste mai sempre un perpetuo dualismo di volontà, l' una spirituale e l' altra carnale, e ad onta di tutti

i loro combattimenti giammai la seconda può tramutarsi nella prima.

Inoltre la dottrina della transustanziazione è la più formale espressione dell' oggettività del divino alimento che in questo sacramento ci viene offerto; e se ci è lecito di formar congetture intorno agli interni moventi della divina economia, dobbiamo asserire che appunto con questa transustanziazione, mercè di un miracolo d' onnipotenza divina, volle Iddio premunirci il più possibile contro una falsa entità soggettiva, siccome quella che ci mostra sott'occhio la sostanza materiale annichilita innanzi al cibo celeste. Insegnato questo dogma or con maggiore, or con minore chiarezza in diverse epoche secondo sembra che il richiedessero le circostanze, ma senza alcun dubbio sempre esistente nella Chiesa (1), venne poi definitivamente proclamato nel Medio Evo, allorquando un misticismo panteista, confondendo il finito coll' infinito, e il divino coll' umano, identificava Dio Padre col mondo, Dio Figlio coll' eterna idea dell'uomo, ed il Santo Spirito coi sentimenti religiosi (2). Come si è già accennato, simili mostruosità furono sostenute da parecchie gnostiche sette, e più tardi da Amalrico da Chartres, Davide da Dinant, ec. La rivelazione divina, questo gran fatto compiutosi in Gesù Cristo, agli occhi di questi eretici non era che la rivelazione dell' uomo

(1) Nella liturgia di s. Giovanni Crisostomo (Goar., *Euchology.*, p. 177), il diacono dice al sacerdote: *Benedite, o reverendo, questo santo pane.* — Il sacerdote risponde: — *Fate* (o Dio) *questo pane l' adorabile corpo del vostro Cristo.* — Allora il diacono prega il sacerdote di benedire il vino: a cui il sacerdote risponde: — *E ciò ch' è in questo calice* (fatelo), *sangue adorabile del vostro Cristo.* — E sopra amendue le specie: — *Operando la* MUTAZIONE *nel vostro Spirito Santo.* — Le medesime espressioni si incontrano anche nella liturgia di san Basilio, p. 166. In quella della Chiesa alessandrina leggiamo (Renaudot, *Collectio liturg. orient.*, t. I, p. 157): — (*Mandate*) *anche sopra di noi e su questo pane e su questo calice il vostro Spirito Santo, per santificarli e perfezionarli, siccome Dio* ONNIPOSSENTE. — *E fate il pane corpo, e il calice sangue del nuovo Testamento di esso Signore e Dio e Salvatore e re nostro, Gesù Cristo.* —

Il canone degli Etiopi dice (l. c., p. 504): « Ostende faciem tuam super hunc panem et super hunc calicem, quos proposuimus super hoc altare spirituale tuum: benedic, sanctifica et purifica illos; et transmuta hunc panem, ut fiet corpus tuum purum, et quod mixtum est in hoc calice, sanguis tuus pretiosus ». Su di ciò Renaudot fece il seguente rilievo, p. 527: « Veram mutationem significat vox Aethiopica, rei scilicet unius in aliam, ut agnoscit ipse Rudolphus in Lexicis suis: multique Scripturae loci in quibus usurpatur, palam faciunt. Si vel levissima de ejus significatione esset dubitatio, vox coptica, cui respondet, et versiones arabicae illam plene discuterent ».

(2) Anzi fino dal primo insorgere del gnosticismo contro la cattolica fede i discepoli degli apostoli gli opposero in chiari termini l'eucaristica transustanziazione. Ce ne rimangono testimonianze in sant'Ignazio e in sant' Ireneo. (*Neue Untersuchungen, etc.*, pag. 445). B.

a sè medesimo; in conseguenza non riconoscevano nei sacramenti se non quel tanto che vi mettiamo noi stessi; e perciò dovettero giungere a rigettarli siccome inutili: e realmente se identificando in generale tutte le forze naturali coll'Essere Supremo, credevano partecipare all'essenza divina, doveva loro sembrare bene strano che solo coll'applicarsi de' mezzi esteriori potessero assimilarsi alla perfezione divina. In tali circostanze parve necessario di proclamare con chiarezza ancora maggiore l'antica credenza sempre custodita nella Chiesa, e di metterne nella più viva luce tutte le conseguenze. Ora la dottrina di una *transustanziazione*, ossia del cambiamento di una sostanza creata per farne un alimento divino e che deifica l'uomo, pose nella massima evidenza il contrapposto fra il cristianesimo e l'idea fondamentale di queste differenti sette tanto ammiratrici del mondo da confonderlo colla stessa divinità, e dimentiche che Gesù Cristo, oltre all'aver già creato questo mondo materiale, continuamente egli stesso crea un mondo novello. A quest'epoca risale la festa del Santissimo Sacramento *(Festum corporis Christi)*, motivata appunto dallo speciale bisogno del tempo (1). Siccome per tutto il tenore di questa solennità, Cristo comparisce propriamente affatto esteriore all'uomo, manifestandosi totalmente separato da lui, così divenne allora assolutamente impossibile di confonderlo cogli atti interni dello spirito umano. Se in questa solennità così sensibilmente ci si rappresenta il Salvatore che a noi si avvicina e viencì all'incontro, ci resta egli mai più luogo a immaginarlo identico col nostro essere, o quale di lui emanazione? Nella dottrina della transustanziazione, il cristianesimo con tutti i suoi dogmi ci si manifesta una rilevazione *esteriore*, avente Iddio per immediato autore. E in quel tempo medesimo in cui i riformatori impresero a dogmatizzare, era più urgente che mai l'inculcare di nuovo questo insegnamento, non che tutte le pratiche ecclesiastiche che vi hanno rapporto, in quanto anche allora un superficiale e falso spiritualismo andava penetrando tutte le classi e tutte le condizioni.

Infine nella Chiesa cattolica si stabilì la consuetudine di amministrare l'eucaristia sotto una sola specie; punto di pura

(1) Una moltitudine di tesi mostrano che l'adorazione rimonta più in là del Medio Evo, e provano non appartenere che all'ignoranza il negar questo fatto. Senza parlare della testimonianza molto più antica d'Origene, noi leggiamo nella liturgia del Crisostomo: — *Quindi fa adorazione* (all'elevazione dell'ostia) *il sacerdote, ed il diacono, nel luogo ove si trova, dicendo sottovoce tre volte: O Dio siate propizio a me peccatore. — Anche tutto il popolo similmente con gran riverenza fa adorazione* (prostrandosi).

disciplina, e che non ha alcuna connessione col dogma (1). Egli è noto abbastanza ch' essa non venne introdotta da alcuna legge della Chiesa, ma che anzi era di già generalmente diffusa quando fu promulgata una legge in sua approvazione e conferma. D' altra parte non è men noto che i monasteri ove dapprima fu soppresso l' uso del calice, erano mossi da intenzioni le più pure, e dal religioso timore di profanare con fortuiti versamenti il sangue dell' Altissimo. Quanto meno gli occhi nostri vengono ravvisando di santo e di divino, quanto più invece di solo materiale e simbolico in questo sacramento, altrettanto si potrà tacciare di superstizione questo timore; ma tale al certo non può essere giudicato da chi ammette la reale presenza. Mentre il cattolico, che attinse alla Scrittura ed alla primitiva tradizione, sa di potersi astenere dal calice senza privarsi della dolcissima consolazione di ricevere Gesù Cristo, nè senza andar contro al suo spirito, o scemarne le grazie sacramentali, egli gode nell' intimo del suo animo, che se tra' suoi fratelli nella fede, alcuni ne trova di fin troppo scrupolosa coscienza, nessuno però ne scorge così carnale ne' suoi desiderii, che alla mensa del Signore non già agogni al di lui sangue, ma ad un sorso di vino, e solo per cagione sì vile declami contro la *mutilazione*, come dicono i protestanti, di un precetto di Gesù Cristo. E tanto più ne duole di far attenti i nostri erranti fratelli a questo disordine, che pur troppo esiste nelle Chiese separate, in quanto che dobbiamo aggiungervi ancora che nelle loro stesse comunità non è poco ragguardevole il numero di coloro che s' astengono dall' uso del calice, non già per tema di non profanare per caso fortuito il sangue di Cristo, ma per sensuale ribrezzo di accostare le labbra a quel vaso medesimo onde altri ha bevuto.

Allorchè poi specialmente i zuingliani ne rimproverano di mutilare il sacramento, que' medesimi che ne tolsero l' adorabile corpo e sangue dell' Uomo-Dio, per solo lasciarvi del pane e del vino, si rammentino quel passo dell' Evangelo, ove nostro Signore dice ai Farisei (Matteo XXIII, 24.) : *Guide cieche, che colate la zanzara ed inghiottite il cammello*. Del resto, noi vedremmo con piacere l'uso del calice lasciato all' arbitrio d' ognuno ; locchè senza dubbio avverrà allorquando il voto generale in amore ed unità si sarà in favore di tale usanza pronunziato con tanta energia, con quanta vi si mostrò avverso dopo il secolo dodicesimo (2).

(1) *Concil. Trident.*, sess. XXI, can. I-IV, sess. XXII., decret. sup. concess. Calicis.

(2) Libero era appunto ai fedeli nell' antica Chiesa il partecipare o no al

§ XXXV.

Dottrina dei luterani e dei riformati sull' eucaristia.

Erano pochi anni che i riformatori percorrevano la loro carriera, quando vidersi fra loro nascere nella dottrina spettante l'eucaristia alcune contrarietà della più alta importanza. Lutero, per verità, difese la presenza reale e sostanziale del corpo e del sangue di Gesù Cristo; ma una parola di Pietro d'Ailly (1), anzichè argomenti dedotti dalla santa Scrittura, gli fu motivo di ripudiare la transustanziazione (2).

calice consacrato, meno alcuni casi particolari in cui venne imposto in diversi luoghi l'uso d'entrambe le specie per distinguere nelle adunanze gli occulti manichei che abborrivano l'uso del vino. Tuttavia se possa essere della prudenza della Chiesa il permetterlo ancora, è un punto su cui i più rispettabili teologi sembrano discordare dal nostro autore. Le varie ragioni per cui la Chiesa approva e mantiene l'uso della sola specie del pane, si ponno vedere presso i trattatisti di dogmatica, ed anche di teologia pratica e di liturgia. B.

(1) Questo d'altronde dotto cardinale aveva detto che senza il dogma della transustanziazione, sarebbe più facil cosa concepire la presenza reale.

(2) Si legge nella confessione augustana, art. X: « De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini, et improbant secus docentes ». Nel testo primitivo si trovano le parole *sub specie panis et vini*, ma vennero soppresse da Melantone nel 1531. Ecco come viene ciò da Salig esposto nella sua *Storia completa della Confessione d' Augusta*, vol. III, c. 1, p. 171: Nell'edizione del 1530, di cui venne presentato un esemplare a Carlo V, l'articolo decimo era così concepito: « Intorno all'eucaristica cena, essi insegnano essere il corpo ed il sangue di Cristo veramente presenti sotto *le apparenze del pane e del vino*, ed essere presentati al fedele nella comunione, e rigettano la dottrina contraria ».

Ecco ora il modo ed il motivo per cui Lutero abolisce la Messa privata: « Io voglio, dice, o Padre, fare una breve confessione; voi certo mi assolverete. Desto nel mezzo della notte, venne il diavolo a tenermi il seguente discorso: (sappiate che spesse volte il demone mi assalì e tormentò durante la notte): « Ascolta, o profondo dottore: celebrando la Messa per quindici anni, e quasi ogni giorno, che hai tu fatto? Un atto d'idolatria: tu hai adorato non già il corpo di Gesù Cristo, ma del pane e del vino; tu l'hai adorato e offerto all'adorazione altrui: ». A cui risposi: « Non sono stato forse ordinato prete dal mio vescovo? Non seguii gli statuti della mia Chiesa? » Allora il diavolo soggiunse: « I Turchi e gli Infedeli non operano forse anch'essi giusta l'ordine della lor Chiesa...; ma e che sarebbe mai se la tua confermazione ed ordinazione fossero false al paro di quella dei Turchi? » Si diffuse allora un mortale sudore sulla mia fronte, ed il mio cuore battè di moto violento ed irregolare. Il demonio sa stringere ed incalzare le sue argomentazioni, e la sua potente parola abbatte, atterra e conquide. E qui subito un avvicendarsi di domande e risposte. Qual voce terribile! Qual energia d'espressione! Qual maschia e vigorosa eloquenza! Pur troppo lo conosco, ei può durante la notte strozzare gli uomini; ei può immerger l'anima in così grave angoscia da uccidere questo

Ma giova di rimarcare nuovamente come Carlostadio, professore a Wittemberga, e collega altresì di Lutero, partendo dai principii già sposati da Lutero e da Melantone intorno ai sacramenti in genere, ne trasse argomenti per impugnare la presenza di Cristo nell'eucaristia; e già per noi si è veduto che sotto quel punto di vista non è sì facile rispondere alle sue obbiezioni (1). Ma invece nulla havvi di più povero e meschino delle prove esegetiche dirette sulle quali basò il suo insegnamento; quanto però non potè compire egli stesso, lo fecero con bastante maestria Zuinglio ed Ecolampadio sopraggiunti in di lui sussidio.

Già più d'una volta abbiamo osservato negli Elvetici riformatori una grande superficialità e ristrettezza di idee, ma in questo punto essi ci si appalesano veramente più meschini che mai. Giusta la loro dottrina, l'eucaristica mensa altro non è che la commemorazione della passione e morte del Salvatore; e appena noi riscontriamo qualche passo nei loro scritti, ov'essi ci danno indizio d'avervi ravvisato alcunchè di più profondo (2). Inoltre, abbenchè questi ultimi due riformatori perve-

fragile corpo. Così parecchi si rinvennero spenti al mattino sul loro letto; e così mi assalì in questa disputa. Nè più certamente vorrei, per quanto possa offrirmi il mondo, assoggettarmi a tali affannose ambasce. Udite pertanto come egli impugnò la mia ordinazione.

« Tu lo sai, che non avevi molta fede in Gesù Cristo.... » Qui Lutero riferisce i lunghi ragionamenti del demonio, dappoi prosegue: « I santi papisti vanno spargendo sopra di me tutto il fiele delle loro satire; essi diranno: Ecco quel gran dottorone che non sa rispondere al diavolo.... Se io fossi un papista, ed il demonio mi lasciasse tranquillo, saprei ben rispondergli; chè io sono un di que' prodi che non han tema di dieci uomini presi ad uno ad uno. Ma perchè non ascoltano essi la voce del demonio! Il loro ciaramellare sulla Chiesa, sulle costumanze antiche, le loro inezie non sarebbero eterne... Io non posso dubitare che Emser ed Ecolampadio non sieno stati soffocati in simil guisa ». (Opere di Lutero, edizione tedesca di Jena, tom. VI, p. 82-83 b). La quale citazione se ci ha condotti un po' lontani, ci fece però conoscere chi fosse il maestro di Lutero. *(Nota del trad. franc.)*

(1) Questo rozzo riformatore aveva scommesso col bicchiere alla mano ch'ei rinnoverebbe le opinioni di Berengario contro alla presenza reale.

(2) Huldrici Zwinglii, Opp. tom. II. Nella sua memoria intitolata: *Illustrissimis Germaniae Principibus in conciliis Aug. Congreg.*, p. 546 b, e seg., egli offre tale spiegazione che non verrebbe disapprovata dagli odierni razionalisti. Egli dice: « Quo factum est, ut veteres dixerint corpus Christi vere esse in coena: id autem duplici nomine, cum propter istam, quae jam dicta est, certam fidei contemplationem, quae Christum ipsum in cruce propter nos deficientem nihil minus praesentem videt, quam Stephanus carnalibus oculis ad dexteram patris regnantem videret. Et adseverare audeo, hanc Stephano revelationem et exhibitionem sensibiliter esse factam, ut nobis exemplo esset, fidelibus, cum pro se paterentur, eo semper modo adfore, non sensibiliter, sed contemplatione et solatio fidei ». P. 549: « Cum paterfamilias peregre profecturus, nobilissimum annulum suum, in quo imago sua expressa est, conjugi

nissero ad eguali conseguenze, interpretarono però in diverso modo il versetto 26 del capo XXVI di S. Matteo. Zuinglio (1) pretendeva che il verbo *ἐστὶ* volesse dinotare *significa*, nel mentre che Ecolampadio lo prese nel suo senso naturale, ma la parola *σῶμα*, dichiarò essere impiegata metaforicamente per *figura del mio corpo*.

Sebbene a quest' epoca Lutero avesse già ripudiata la transustanziazione, nondimeno egli sostenne la reale presenza con tutta la sua rozza energia bensì (2), ma con gran copia d'ingegno e con successo veramente felice; chè allorquando egli combatte a pro del vero, si mostra sempre impareggiabile atleta, ed i suoi scritti contro Zuinglio meritano anche oggidì la nostra considerazione.

Fra questi due partiti, cioè il sassone e l' elvetico, costantemente ondeggiarono irresoluti Capitone ed il volubile Bucero, senza poter mai arrivare a ricondurre la loro credenza ad una chiara e precisa espressione (3).

matrifamiliae, his verbis tradit : En me tibi maritum, quem absentem teneas et quo te oblectes. Jam ille paterfamiliae domini nostri Jesu Christi typum gerit. Is enim abiens ecclesiae conjugi suae imaginem suam in coenae sacramento reliquit ».

(1) Uno spirito apparve anche a Zuinglio, onde fornirlo di un testo contro la presenza reale. Era poi un demone questa volta che ragionava contro l'augusto mistero? Il nostro autore non lo decide affermativamente, e si limita a dire ch'era un fantasma bianco o nero. *(Nota del trad. franc.)*

(2) Lutero diceva avere il demonio preso stanza nel corpo dei zuingliani; ed esserne eglino invasati da tutte le parti, non essere la loro lingua se non un tessuto di menzogne, agitata a capriccio di Satana, infusa e trasfusa nel suo infernale veleno. Dopo le quali espressioni poteva Lutero, come pur fa di sovente ne' suoi scritti, vantarsi d' aver ben sostenuta la presenza reale. Bayle non aveva torto asserendo: « Due settarii che si contraddicono odiare ancor più sè medesimi a vicenda che il tronco da cui si divisero ».

(3) *Confess. tetrapolitana*, cap. XVIII, p. 352 e seg.: « Singulari studio hanc Christi in suos bonitatem semper deprædicant, qua is non minus hodie, quam in novissima illa coena, omnibus qui inter illius discipulos ex animo nomen dederunt, cum hanc coenam, ut ipse instituit, repetunt, verum suum corpus verumque suum sanguinem, vere edendum et bibendum, in cibum potumque animarum, quo illae in aeternam vitam alantur, dare per sacramenta dignatur, ut jam ipse in illis, et illi in ipso vivant et permaneant, in die novissima in novam et immortalem vitam per ipsum resuscitandi, etc. » Siccome Zuinglio usava anch'egli dell'espressione essere Gesù Cristo veramente presente nell'eucaristia; siccome d'altronde egli era in intima relazione colle città della Germania superiore, così nessuno ebbe fiducia nelle parole da noi or ora citate. Salig, nella *Storia completa della Confessione d'Augusta*, vol. II, cap. 12, p. 400, dice: « In parecchi punti, la confessione delle quattro città era veramente conforme allo spirito del cristianesimo; ma nell'articolo dell'eucaristia, era dessa così equivoca da potersi adattare tanto all'opinione di Zuinglio, come a quella di Lutero... Laonde su quest' ultimo punto ella debb'essere interpretata secondo le già addotte lettere di Bucero e di Melantone ».

Anche Calvino prese una via intermedia, ma fu più di loro felice; egli, ch'era fornito di molta sagacità, avrebbe potuto con tutta la desiderabil precisione formulare la propria dottrina, tuttavia prescelse invece di tenersi come in una certa affettata oscurità. Insegnò trovarsi realmente presente nel *banchetto eucaristico* il corpo di Cristo, e che veramente vien gustato dal fedele; intendendo però che gli elementi terrestri del pane e del vino rimangono immutabilmente quello che sono, significando semplicemente il corpo ed il sangue del Salvatore, e che solo all'atto in cui si ricevono una virtù celeste che emana dal di lui corpo (che pur sempre non rimane che in cielo), si comunica allo spirito del fedele (1). Nella conferenza di Zurigo, con gioia Calvino vide i suoi principii abbracciati dai riformati della Svizzera: più tardi vennero poi sanzionati in ciaschedun simbolo di questo partito (2).

Ma noi dobbiamo considerare questo oggetto ancora più

(1) Calvino *institut.* l. IV, c. 17, a carte 302, *Consens. tig.*, Calvin. Opp., tom. VIII, p. 648.

(2) *Confess. helvet.*, II, art. XX, XXII, p. 99 e seg.: « Coenam vero mysticam », leggiamo poi all'articolo XXII, « suis vere ad hoc offert, ut magis magisque in illis vivat, et illi in ipso: non quod pani et vino corpus Domini et sanguis vel naturaliter uniantur, sed quod panis et vinum ex institutione Domini symbola sunt, quibus ab ipso domino per ecclesiae ministerium vera corporis et sanguinis ejus communicatio non in periturum ventris cibum, sed in aeternae vitae alimoniam exhibeatur. Hoc sacro cibo ideo saepe utimur, quoniam hujus monitu in crucifixi mortem sanguinemque fidei oculis intuentes ac salutem nostram non sine coelestis vitae gustu et vero vitae aeternae sensu meditantes hoc spirituali, vivifico intimoque pabulo ineffabili cum suavitate reficimur ac inenarrabili verbo laetitia propter inventam vitam exultamus, totique ac viribus omnino nostris omnibus in gratiarum actionem, tam pro admirando Christi erga nos beneficio effundimur, etc ». Questo passo deve esser posto nella categoria di quelli della confessione tetrapolitana. *Confessio gall.*, art. XXXVI, p. 123: « Affirmamus sanctam coenam Domini, alterum videlicet sacramentum esse nobis testimonium nostrae cum Domino nostro Jesu Christo unitionis, quoniam non est duntaxat mortuus semel et excitatus a mortuis pro nobis, sed etiam vere nos pascit et nutrit carne sua et sanguine, et unum cum ipso facti vitam cum ipso communem habeamus. Quamvis enim nunc sit in coelis, ibidem etiam mansurus, donec veniat mundum judicaturus: credimus tamen eum arcana et incomprehensibili spiritus sui virtute nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia per fidem apprehensa. Dicimus autem hoc spiritualiter fieri, non ut efficaciae et veritatis loco imaginationem aut cogitationem supponamus, sed potius, quoniam hoc mysterium nostrae cum Christo coalitionis tam sublime est, ut omnes nostros sensus totumque adeo ordinem naturae superet: denique quoniam cum sit divinum ac coeleste, non nisi fide percipi ed apprehendi potest ». *Confessio anglic.*, art. XXXVIII, p. 137: « Coena Domini non est tantum signum mutuae benevolentiae Christianorum inter sese, verum potius est sacramentum nostrae per mortem Christi redemptionis. Atque ideo rite, digne et cum fide sumentibus, panis, quem frangimus, est communicatio corporis Christi: similiter poculum benedictionis est communicatio sanguinis Christi ».

davvicino. Le querele che già dividevano i riformatori non potevano che tornar sommamente ingrate ai fautori della malavventurata riforma. Oltre che esse offrivano armi vittoriose ai cattolici contro diversi dei loro più rilevanti principii, distruggevano ancora l'unione fra le Chiese protestanti contro i loro comuni oppositori per quella lotta, che già minacciava di sempre più accendersi fino a risolversi in guerra civile. E di quanto momento doveva in tal caso essere l'unione! I sacramentarii singolarmente (egli è con tal nome che Lutero chiamava i discepoli di Zuinglio, di Carlostadio ecc.), si trovano nella posizione più critica. Piccol branco in Israello, non annoverando partigiani al di dentro del regno germanico che in sole quattro città, non potevano che soccombere sotto i colpi dei loro avversari. Quindi è che nella dieta Augustana nel 1530, nulla lasciarono intentato onde venir ammessi nella comunione degli altri protestanti. Ma invano essi, sotto la direzione dell'artificioso Bucero, esaurirono tutte le ambagi dell'equivoco; i loro tentativi fallirono rimpetto all'alemanna lealtà di Lutero, che veramente nei modi i più aspri disvelò la loro ingannevole frasologia. Anche nella pace religiosa conchiusa a Norimberga si ammisero soltanto coloro che riconobbero la confessione d'Augusta.

Quindi è che l'opinione moderata, per la quale si cercava conciliare tutti i partiti, ebbe piuttosto origine da interessi politici, anzi che da religiosa convinzione de'proprii autori, frutto d'un accurato esame. Ciò null'ostante, appena essa venne messa alla luce, videsi il numero de'suoi aderenti di giorno in giorno ingrossarsi. Melantone istesso non vi restò indifferente; ch'anzi portò la compiacenza fino ad introdurre alcune variazioni in di lei favore (1) nelle edizioni comparse dopo il 1540 della confessione d'Augusta; quasi che, per aver egli compilato un tal simbolo, si fosse pure acquistato un diritto di poterlo alterare a suo piacere. E siccome i partigiani di questa dottrina formalmente asserivano senza difficoltà essere Gesù Cristo presente nell'eucaristia, e nella comunione offrirsi ai fedeli il di

(1) Ecco i cangiamenti operati da Melantone.

Leggesi nelle prime edizioni: « De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi *vere adsint et distribuantur* vescentibus in coena Domini, *et improbant secus docentes* ». Quivi è mestieri osservare che disparvero le parole *sub specie panis et vini*; ma nell'opera citata, volume III, c. I, p. 477, ne avverte Salig non esser questa un'essenziale variazione, *in realibus*.

Il testo corretto dice: « De coena Domini docent, quod *cum* pane et vino vere *exhibeantur* corpus et sanguis Christi, vescentibus in cuena Domini ». Quale poi sia tale differenza risalterà meglio frappoco.

lui corpo e sangue; siccome d'altronde la recente confessione augustana dava ansa ad una certa quale indeterminatezza di idee; si conchiuse col dire dopo la morte di Lutero, che il sentimento dei sacramentarii era ortodosso anche considerato sotto l'aspetto degli stessi riformatori vittemberghesi.

Se temendo di sua libertà lo sciagurato Giovanni Lasko, privo di soccorso e senza asilo, aveva anche egli, sebbene contro ogni legge d'ermeneutica storica, tentato d'interpretare in modo da guadagnarsi sicurezza civile la formola da lui presentata all'imperatore, egli è scusabile in qualche modo: eppure ei venne tanto perseguitato da tutti i protestanti inglesi, danesi e tedeschi (1). Ma con qual occhio avrebbero eglino dovuto riguardar Melantone? La sua doppiezza, la sua simulazione rimane sempre nel suo carattere una macchia indelebile; nè mai si potrà farne in modo alcuno l'apologia, se non partendo da quel principio che un fine buono (volendo suppor tale il suo) santifica i mezzi. Onde apprendere dalla sua bocca la vera dottrina del patriarca della lor fede ricorrevano da ogni parte a lui colla più commovente fiducia le comunità più rimote. Ed egli si faceva loro incontro con rivolgimenti o sutterfugii, con espressioni confuse che a vicenda distruggevansi, sempre simulatore, sempre bugiardo. — Solo finalmente qualche mese avanti alla morte, quando non aveva più nulla a temere pel corpo, osò dichiararsi apertamente per l'opinione di Calvino. Del resto i discepoli di Melantone, professori a Wittemberga, ed altri ancora in fatto d'ipocrisia mostraronsi ben degni del loro maestro: e potrebbero giustificarsi i gastighi loro inflitti dall'elettore di Sassonia, quando scoprì la vergognosa loro frode, se non fossero stati, almeno in parte, troppo severi (2).

Così venivano astretti i luterani non solo a difendere la dottrina primitiva della loro Chiesa contro i *criptocalvinisti*, ma

(1) Giovanni Lasko, polacco, fu vescovo di Vesprim in Ungheria, poi apostatando abbracciò la riforma, e la predicò in Olanda o in Inghilterra, da dove scacciato dalla regina Maria, morì in Polonia nel 1560.

(2) Nè con minore severità gli stessi luterani condannarono Mèlantone. Ecco quant'essi dichiarano in pieno sinodo: « Cambiando e ricambiando di continuo i suoi scritti, egli apprestò armi ai papisti, e ridusse i fedeli a non più conoscere quanto debban credere sulla vera dottrina. I suoi *Luoghi teologici*, aggiungono ancora, meglio si chiamerebbono *giuochi teologici* ». (*Colloq. Altenb.*, p. 502, 503). Le quali variazioni non ci sorprendono, quando si rammenti che egli aveva per regola fondamentale, *doversi gli articoli di fede sovente mutare ed ai tempi ed alle circostanze accomodare*. Se Melantone di nuovo volesse riformare la sua riforma, su tal principio negherebbe i doveri più essenziali della morale, l'ispirazione della santa Scrittura, la divinità di Gesù Cristo ed il cristianesimo. Ed ove si domandino schiarimenti in proposito, non mancheranno. (*Nota del trad. franc.*)

ben anco a formularla colla maggior chiarezza e precisione: la qual cosa accadde nel seguente modo. Siccome Calvino dicendo riceversi realmente Gesù Cristo nell'eucaristia, intendeva però solo un ricevimento spirituale, avente luogo col mezzo della fede, nel momento medesimo in cui il pane ed il vino s'accostano alla bocca, e quindi tra il celeste alimento e l'elemento terrestre non istabiliva che una unione di tempo; così i luterani definirono nel Libro della Concordia, che il corpo di Gesù Cristo ci viene offerto *in, con, e sotto il pane*.

Inoltre egli è ancor noto che, secondo il dottore ginevrino, solo l'uomo unito a Cristo per mezzo dell'amor e della fede, vale a dire il predestinato, riceve il corpo ed il sangue adorabile di lui, mentre l'incredulo non riceve che pane e vino. Ad ovviare cotesto errore, stabilisce il Libro della Concordia ricevere anche gli indegni il corpo del Salvatore, sebbene a loro propria condanna.

Finalmente i luterani vollero precidere anche quell'argomento che i riformati adducevano come il principalissimo loro sostegno. Affermavano questi contro la presenza corporea di Cristo nel sacramento dell'altare, che questa dottrina è affatto incompatibile coll'articolo di fede, onde crediamo che il Signore, asceso al cielo, vi risiede alla destra di suo Padre, perchè se in cielo si trova col proprio corpo non può essere contemporaneamente nell'eucaristia. Nella conferenza di Poissy, della quale facevano spesso menzione i Luterani nelle loro contese sacramentarie, Beza anco asserì che Cristo è talmente lontano dall'eucaristia, quanto lo è il cielo dalla terra. Ma per eludere quest'obbiezione, Lutero ed i suoi discepoli avevano di già sostenuto che il Salvatore è presente dovunque, anche considerato come uomo (*ubiquitas corporis Christi*); e questa mostruosa opinione venne dapprima sopra istanza del riformatore Brenz (1) ammessa, ad onta dei reclami de' Palatini, nel simbolo dei Wittemberghesi, indi consacrata dal Libro della Concordia, venne anche sollevata ad un formale dogma di fede. Si replicò adunque ai riformati, che in quanto a Dio, non poteva esservi questione nè di destra nè di sinistra, mentre trovasi in ogni luogo; e che del pari Gesù Cristo è presente da per tutto anche come uomo nella sua propria umanità.

(1) Cooperatore di Lutero, intervenne alla dieta d'Augusta del 1530, diresse l'università protestante di Tubinga, assistette a varii colloquii di religione, e avendo ricusato di sottoscrivere l'*Interim*, n'ebbe diversi guai. Dal duca di Vurtemberga fu mandato poscia al concilio di Trento. Morì a Stutgard nel 1570. B.

Egli è qui che si rappicca la dottrina sì ampiamente discussa della *comunicazione degli idiomi* (delle particolarità di ciascuna delle due nature divina ed umana nella persona del Salvatore), dottrina che gettò sovente fra i protestanti il pomo della discordia; imperocchè i riformati accusavano i luterani di aderire ai monofisiti, e questi movevano rimproveri ai loro avversarii di essere caduti nella eresia di Nestorio (1).

CAPITOLO V.

DIFFERENZE NELLA DOTTRINA INTORNO ALLA CHIESA.

§ XXXVI.

Idea della Chiesa. — Come il divino e l'umano si ritrovino in essa. — Visibilità. — Infallibilità.

Avrà certamente recato meraviglia, e forse dato occasione di rimproverarci a taluno dei lettori, che noi entriamo a trattare della Chiesa soltanto dopo tutto ciò che abbiamo sino a questo punto discusso. Perchè, avanti d'esporre i dogmi d'una confessione, parrebbe naturale il favellare dell'autorità in essa riconosciuta, e delle fonti ove ella attinge la sua fede. Così sembra realmente se non si considera che l'esteriore apparenza, e parecchi non hanno perciò seguito altro piano. Ma noi, ricercando in ciascheduna dottrina il nodo secreto che riunisce la parte col tutto, fummo forzati, per mettere il nostro oggetto in tutta la piena sua luce, a sacrificare quest'ordine alla logica concatenazione delle materie, e quindi a porre qui solamente l'articolo sulla Chiesa.

Coll'istoria alla mano si può dimostrare, che giammai, fuori della Chiesa, dai primi gnostici sino ai due sopraintendenti generali di Weimar e Gotha, Roehr (2) e Bretschneider (3), la sacra Scrittura godè della autorità che le si compete

(1) *Solid. declar.*, p. 659-691-724.

(2) Si osservino le *Lettres sur le Rationalisme*, del signor Roehr, p. 15. Dopo aver asserito che, per il razionalista, la sola ragione decide in materie religiose, il generale sopraintendente scrive queste parole: « Per lui la Scrittura non è dappiù d'ogni altro libro. Egli non vi riconosce altre autorità tranne quella che si accorda col suo intimo convincimento; egli non la riguarda qual regola di sua credenza, ma soltanto come una prova che nell'antichità uomini sapienti hanno pensato come egli la pensa ».

(3) Bretschneider, *Der St. Simonismus und das Chistenthum, oder beurtheilende Darstellung der Simonistichen Religion, ihres Verhaeltniss zur chri-*

presso i Cristiani; nè mai i suoi divini precetti furono la norma delle intelligenze. Chè anzi, quando anche non siansi fatte così aperte dichiarazioni come quelle di questi due scrittori, fuori del grembo cattolico si è però sempre giudicato della autorità della Scrittura, di sua importanza, e del suo uso dietro opinioni preconcette ed acquistate al di fuori del cristianesimo. Molte sette religiose, come gli anabattisti, i quacheri, gli swedenborgiani ec., forniscono una recentissima e irrefutabile prova del nostro asserto.

Quanto a Lutero, egli non distrusse però in sè medesimo innanzi tutto la fede alla dottrina cattolica intorno alla Chiesa ed alle sue relazioni colla sacra Scrittura, per cangiare solo in appresso quanto fosse per trovare di biasimevole ne' di lei dogmi; nè dedusse tutte le sue novità da principii sui quali avesse prima basato il suo concetto intorno alla Chiesa. Ma in entrambi i rapporti ebbe invece luogo il contrario. In quanto al primo è noto abbastanza che dapprincipio i suoi attacchi non vennero già diretti contro la nozione della Chiesa, nè contro la sua autorità; chè anzi all'opposto fin d'allora protestò la propria sommessione al di lei giudizio rapporto alle sue particolari dottrine, ed egli stesso descrisse gli affannosi combattimenti che ebbe a sostenere colla coscienza, finchè ne ebbe riportata una ben triste vittoria, e lo Spirito Santo contristato si fu ritirato da lui. E se la Chiesa non avesse condannata la sua dottrina, non sarebbesi egli posto contro di lei in ribellione, che al certo da parte sua egli non avrebbe veduto alcun ostacolo a conciliare due cose così contraddittorie, quali erano la Chiesa e le sue opinioni. Egli avrebbe anche qui tentato ciò che pur già gli era riuscito altrevolte, di accoppiare come le più armonizzanti cose per loro intima natura le più contrarie e ripugnanti. Ma ben tosto i reggitori della Chiesa ebbero a scoprire che egli recava principii di dissoluzione nel di lei seno: quindi, eccitato o ad abiurare i suoi funesti insegnamenti intorno alla giustificazione ed agli altri punti che vi si connettono, o a deporre ogni speranza di potere ancora rimanersi tra i figli della Chiesa, Lutero conobbe essergli necessario divenir padre d'una novella Chiesa,

stichen Kirche, und der Lage des Christenthums, in unserer Zeit. (*Il Sansimonismo ed il Christianesimo, ec.*) Il nostro vescovo protestante dice a pag. 200: «Tali furono a' nostri tempi i progressi dello spirito, che non solo l'interpretazione, ma ancora il contenuto delle sacre Scritture caddero nel dominio della scienza». Come scorgesi dal contesto, ecco quanto significano queste parole: tutte le scoperte fatte e da farsi nelle scienze metafisiche, o sperimentali, sono e saranno il *criterio* delle verità contenute nei Libri santi. Che è mai Dio secondo il signor Bretschneider? Che sarà di lui da qui a venti anni?

siccome lo cra stato d' una nuova dottrina ; e gli sembrava d'altronde più orrevole il comandare da padre, che docilmente obbedire come figlio. Da quel giorno pose i fondamenti d' una Chiesa da costruirsi *da lui*. Ma fu sovra l' arena o sullo scoglio ? Lo vedremo dappoi.

Che però Lutero si fosse già formata una sua propria teoria sulla giustificazione, prima di aver chiaramente concepito il pensiero di fondare una Chiesa, ciò non può costituire che una ragione secondaria per adottare l' ordine da noi seguito. Infatti accade di frequente che la conseguenza d' un principio risalta già patentemente all' intelletto, quando lo stesso principio, benchè presente al fondo dell' anima, non vi brilla che più tardi in tutta la sua luce. Nell' esporre il sistema di Lutero, sarebbe quindi possibile che tutto venisse dimostrato in un nesso di intima dipendenza dall' articolo della Chiesa, benchè il settario non fosse venuto in chiaro su questo punto, che in seguito a quella della giustificazione.

Dunque propriamente tutto dipende dalla questione : *quale delle due dottrine offra scientificamente l' intelligenza dell' altra?* Ora noi vedremo nel decorso delle nostre ricerche, che la teoria di Lutero, di Zuinglio e di Calvino sull' umanità in generale, qual finora si andò esponendo, e specialmente il loro sistema sui rapporti del fedele con Gesù Cristo, non solo compenetra tutta la loro dottrina sulla Chiesa e sulla Scrittura, ma ne è propriamente la base fondamentale. Siccome poi qui noi non isvolgiamo il dogma cattolico che nella sua opposizione col protestantismo, e quindi solo quest' opposizione determina i punti che dichiariamo della vera dottrina, così anche in quanto a questa non deve altrimenti per sè medesima determinarsi l'ordine della nostra esposizione. Mentre adunque qui il dogma cattolico è puramente passivo, e il sistema protestante richiede scientificamente per la dottrina della Chiesa il posto che le abbiamo assegnato, il nostro metodo, senza accennare le ragioni premesse al primo paragrafo di quest' opera, deve, a quel che pare, essere completamente giustificato.

Per Chiesa terrena intendono i cattolici la visibile società di tutti i fedeli, fondata da Gesù Cristo ; società in cui, pel ministero d' un apostolato perpetuo, continuamente assistito dal suo Spirito, tutta l' attività del Salvatore, da lui spiegata durante la sua mortal carriera per la giustificazione e santificazione dell' umanità, vien continuata sino alla fine del mondo ; società in cui col volgere dei tempi tutti i popoli sono ricondotti a Dio.

Ad una società adunque umana, visibile e soggetta ai sensi, venne affidata una tanto sublime missione. L'ultima ragione della visibilità della Chiesa si riviene nell'incarnazione del divin Verbo.

E per fermo, se il Figlio dell'Altissimo fosse disceso nel cuore dell'uomo senza assumere la figura di schiavo, senza apparire sotto una forma corporale, avrebbe egli allora fondata una Chiesa invisibile e puramente interiore. Ma dacchè il Verbo si fece carne, e si manifestò in un modo esteriore ed umano, e come uomo parlò con accento corporeo agli uomini, e volle operare e soffrire da uomo per riconquistare all'uomo il diritto al regno de' cieli, noi rinveniamo che fu tal mezzo da Dio prescelto a raggiungere questo gran fine, che perfettamente s'accorda col metodo universale d'insegnamento e d'educazione, riclamato dai nostri bisogni e dalla qualità di nostra natura. Toltosi dagli umani sguardi, il Salvatore dovea pur sempre operare nel mondo e per il mondo; dunque, per continuarvi la propria attività, egli dovea ordinare tali mezzi che corrispondessero ai modi già tenuti da lui. Quindi se la divinità aveva in Cristo esercitata la sua virtù nella guisa ch'è all'uomo *consueta*, ecco determinata anche la forma sotto cui continuarsi l'opera sua. La predicazione di sua dottrina abbisognava ora dunque di un mezzo *visibile* ed *umano;* era duopo che fosse affidata a degli inviati visibili, i quali nell'ordinaria guisa insegnassero e predicassero; l'uomo insomma doveva parlare all'uomo e conversare con lui per recargli la parola di Dio.

E siccome tutto quanto nell'universo si produce di magnifico, non può manifestarsi e svilupparsi che nell'associazione, così Gesù Cristo gettò le fondamenta d'una società, e la sua divina parola, la sua vivente volontà ed il perenne amore che ne deriva unirono intimamente i suoi fedeli; cosicchè una arcana tendenza da lui infusa nei loro cuori corrisponde alle sue esteriori disposizioni. Così venne a formarsi fra i suoi un'intima e vivente e a tutti visibile alleanza; e potè con sicurezza additarsi: qui e colà sono i seguaci del Salvatore, qui la sua Chiesa, la sua istituzione, ove ei continua a risiedere, ove il suo spirito perennemente opera, ove la parola da lui promulgata sempre viva eccheggia.

Considerata la Chiesa visibile sotto questo punto di vista, è Gesù Cristo che di continuo si rinnovella, che in ogni istante ringiovanisce, ed ognora sotto umana sembianza ricompare fra gli uomini; è la incarnazione permanente del Figlio di Dio: infatti, anche i fedeli vengono nella Scrittura chiamati il corpo di Gesù Cristo (Ephes. I, 23).

Consegue da ciò che la Chiesa, comecchè consti d' uomini, non è già un' istituzione puramente umana ; e siccome in Gesù Cristo la divinità e l' umanità, benchè fra loro distinte, sono però intimamente unite, così nella sua Chiesa *il Salvatore è continuato secondo tutto ciò ch' egli è.* La Chiesa, cioè la permanente di lui manifestazione, è divina ed umana ad un tempo ; ella è l' unione di questi due attributi. È il Divin Mediatore il quale continua ad operare in essa, celato sotto forma umana : dunque ella ha necessariamente un lato divino ed un lato umano ; e rannodate queste due nature con intimi legami (per così dire) si compenetrano in modo che neppure in essa ponno più separarsi. Perciò queste due parti rispettivamente si comunicano le proprie prerogative. Indubitatamente si è la parte sua divina, si è lo spirito di Cristo, che è infallibile, che è la eterna verità ; ma l' umana è anch' essa infallibile, e non soggetta ad inganno ; essa pure è verità, mentre ciò che è divino per noi non esiste senza l' umano. Se non che la parte umana non è però infallibile in sè stessa, ma lo è solo come organo, veicolo, manifestazione della divina. Per tal modo comprendiamo come una missione così grande ha potuto essere confidata all' uomo.

Nella Chiesa e per di lei mezzo la redenzione offerta da Cristo ottiene realmente il suo effetto la mercè del di lui Spirito Santo ; perchè è nella Chiesa che si credono le verità da lui rivelate, e si partecipa alle sue salutari istituzioni. Noi possiam dunque asserire essere la Chiesa *la religione cristiana divenuta obbiettiva*, ed una di lei rappresentazione vivente. Dacchè un certo numero di uomini accolse la parola di Cristo (presa questa parola nel senso più largo), insieme col suo Spirito, da quel punto ella assunse sangue e carne, si rivestì d' una forma esteriore, e questa forma è la Chiesa ; nè altrimenti la considerano i cattolici che come la forma essenziale della stessa religione cristiana. E poichè il Salvatore per la sua parola e pel suo Spirito istituì una società ove rese vivente la sua medesima divina parola, ne affidò a lei anche la custodia e la promulgazione, e ne la fece quindi unica e vera depositaria, affinchè sempre corroborata da nuova e continua virtude fruttifichi e sempre più lontano si estenda. La sua parola è inseparabile dalla sua Chiesa, siccome lo è questa da quella.

In qual modo questa parola ha potuto conservarsi e tramandarsi successivamente nella società fondata da Gesù Cristo, ed in qual modo il credente arrivi al vero possesso della verità cristiana, sono le principali questioni che si presentano da esaminarsi. Siccome poi è piaciuto al Signore riunire la comunità

dei fedeli all'apostolato da lui istituito, nè può mantenersi che stando ad esso congiunta, di esso faremo parola in secondo luogo.

Ma dobbiamo ancora premettere una più particolarizzata esposizione di alcune proposizioni che sono la base su cui poggia tutto il restante, e così più accuratamente esaminare i motivi della somma venerazione che il cattolico nutre per la sua Chiesa.

§ XXXVII.

Esposizione più estesa del modo onde i cattolici considerano la Chiesa.

Quando fu giunto il tempo prestabilito da Gesù Cristo per la missione dello Spirito Santo, discese egli sugli apostoli e sugli altri discepoli del Redentore. Ed allorchè comunicossi loro il divino Paracleto non erano essi già separati e dispersi, ma sospiravano la sua venuta riuniti in un medesimo luogo, e formanti un solo cuore (ὁμοθυμαδόν); siccome Gesù avea loro esplicitamente imposto di attenderlo in Gerusalemme.

Lo Spirito divino *apparve*, e prese una forma esteriore, la figura di lingue di fuoco; simbolo di quella virtù che purifica i cuori da ogni malizia, e li riunisce nell' amore. Non volle pertanto discendere in maniera soltanto interiore, quasi non avesse a convalidare che una invisibile società; ma siccome il Verbo erasi incarnato, così alla sua volta lo Spirito venne in una maniera accessibile ai sensi, e in mezzo a commozioni eminentemente sensibili, accompagnato da rumore simile a vento impetuoso.

In tal guisa per una parte ogni discepolo non fu riempito della celeste virtù, se non perchè i discepoli riuniti formavano insieme un' unità morale; dall' altra la consacrazione dallo Spirito operata, avvenne soltanto sotto forme sensibili. E così parimenti, giusta l' istituzione di Cristo, l' unione interiore dell'uomo con Dio non può consumarsi che sotto esterne condizioni e nella società de' fedeli. Dissi *sotto condizioni esterne*; imperocchè che mai sono i sacramenti se non segni e pegni sensibili delle grazie annessevi? *Nella società dei fedeli* giacchè verun uomo non può da sè stesso battezzarsi, e vengono tutti rimandati a coloro che annoveransi di già fra i membri della Chiesa (1). Se non che, consumata una volta l' alleanza coi figli di

(1) Quanto al battesimo, a questo però soltanto, noi crediamo che, attesa la sua necessità, è valido anche amministrato da chi non è membro della Chie-

Dio, non deve già cessare dopo un istante, dopo che, p. e., siasi compiuta la santa azione: essa viene annodata per essere perpetua, ed una volta incominciata deve durare sino alla morte. Il battesimo è la porta della Chiesa, e l'ammissione nella società dei fedeli, e conferisce il diritto, od a meglio dire, impone il dovere di prender parte alle comuni contentezze ed ai comuni travagli. D'altronde, l'amministrazione dei sacramenti, non meno che quella della parola venne dal Signore esclusivamente affidata all'apostolato, e a quelli che dagli apostoli n'ebbero l'incarico; e così anche sotto un tal aspetto, i fedeli sono sempre riuniti alla società, e ad essa congiunti con indissolubile nodo. Laonde l'unione con Gesù Cristo implica sempremai l'unione colla sua Chiesa. I legami che congiungono a Gesù Cristo, annodano ben anco alla Chiesa: chè amendue sono indivisibili; egli dimora in essa, ed essa in lui (Ephes. V. 29-33).

Per queste stesse ragioni la Chiesa, quale viene da noi considerata, non può mancare al suo dovere di conservare in tutta la sua purezza la parola di Dio, come neppure a nessun altro: ella è infallibile. Siccome ogni adoratore di Cristo è incorporato alla Chiesa con vincoli indissolubili, siccome è dessa che lo guida al Salvatore, nè rimane egli in Gesù Cristo se non in quanto vive nel seno di lei, è dunque la Chiesa che ne forma il cuore e lo spirito. Egli non può adunque ricusarle la sua confidenza, ma questa deve però esser tale da meritarla: nè certamente deve il fedele che si abbandona alla Chiesa essere indotto in errore: quindi la Chiesa non deve poter giammai venir meno nella vera dottrina.

L'infallibilità non appartiene punto ad alcun individuo considerato come tale. Ciascuno non è per noi che membro di un tutto, ed in questo vivente e respirante; onde soltanto come membro di questo tutto organico, e unicamente pensando e volendo nel di lui spirito, vien posto al sicuro dalla menzogna.

Se la Chiesa in altra guisa concepisse il rapporto d'un fedele con tutto il corpo, e concedesse l'infallibilità all'individuo; l'idea di comunanza sarebbe annichilata; stantechè il solo titolo della necessità d'una comunione sta nell'essere nell'isolamento impossibile la vera fede e la soda pietà.

Per ciò il cattolico nutre a riguardo della Chiesa un rispetto profondo, un amore, una sommissione senza limite. Al pensiero di opporsele, di ribellarvisi, si oppone l'intimo suo ani-

sa; ma anche in questo caso il battezzante diventa come un di lei ministro straordinario in virtù dell'intenzione indispensabilmente in lui richiesta, di fare quanto intende la vera Chiesa. B.

mo, resiste altamente il suo cuore. Operare uno scisma, rompere l'unità, è un delitto che lo ricolma di spavento, che lo fa fremere d'orrore. L'idea di società al contrario, appaga primieramente il suo sentimento e la sua immaginazione, e soddisfa del pari la sua ragione; il sottomettere interamente la propria volontà al più vivo influsso di questa idea si identifica per lui col suo più nobile scopo religioso e morale.

I. Proviamo il primo di questi asserti. Di certo, nulla di più brillante sorride all'immaginazione del cattolico, nulla più dolcemente appaga il suo sentimento, quanto l'idea di armonici movimenti d'intelligenze innumerevoli, che disperse su tutta la faccia della terra, libere di assumere direzioni in ogni ragione fra loro opposte, formano null'ostante, senza danno della propria individualità, per tutto l'universo un'immensa società di fratelli a reciproca edificazione. Cotal società rappresenta un'idea d'amore, l'idea della rappacificazione dell'uomo con Dio: giacchè se gli uomini sono fra loro riuniti, ne è causa l'essere riconciliati con Dio (s. Paolo agli Ef. IV, 11-16). Ora, se la società politica è per sè un'opera così meravigliosa, che se non possiamo giustificarli, possiamo però almeno comprendere come mai gli antichi la estimassero meritevole dei sommi onori, e riguardassero pressochè ovunque ogni dovere del cittadino come la cosa più sacrosanta; se da noi pure si considera lo stato come un'istituzione sì sacra e divina da fremere al pensiero che una mano sacrilega possa commettere dei delitti contro la repubblica, qual oggetto maggiore di ammirazione non deve essere per noi la Chiesa, la quale coi soli vincoli della convinzione e dell'amore riunisce sì disparati e contrarii elementi? Ella, che giammai impedita da fiumi, montagne, deserti e mari, tutti abbraccia ed unifica i popoli i più opposti di linguaggio, di costumi e di superstizioni: invincibili barriere, contro le quali vien meno anche la forza de' più possenti conquistatori? La pace che reca dal cielo penetra più addentro nei cuori che non tutte le terrene discordie. Da tutti i popoli, sovente così divisi di interessi e di passioni, ella edifica una casa al Signore, ove tutti si radunano per cantarvi le stesse laudi; in quella guisa che nell'umile chiesiuola d'un oscuro villaggio tutti anche i piccoli avversarii e nemici si riuniscono d'un medesimo animo ai piedi del medesimo altare. E siccome qui la pace di Dio seco apporta e deve apportare anche beni temporali: così n'è la Chiesa altresì feconda all'universale società.

Chi adunque verrà preso da stupore in mirare il cattolico estatico di gioia e rapito alla vista di questo magnifico edifizio,

e di quell' immensa associazione di cui egli pure è membro? Gli estetici non dicono forse che il bello è la verità che si manifesta ed incarna (1)? Ebbene! egli è il Figlio di Dio, l' eterna verità, che ha istituito la Chiesa: è l' eterna Verità che trasformata in amore pel santo suo Spirito s' incarna continuamente fra gli uomini, e vivente dimora nel mezzo della società dei fedeli. Ora, come potrà a questa negarsi la più attraente bellezza?

Da un tal punto di vista si spiega la ineffabile gioia, onde fu sempre inebbriata la Chiesa, ogni volta che i torbidi in essa insorti vennero ricomposti, e la discordia cessò di squarciarle il seno. Qui ci ritornano alla memoria, rapporto alla storia più antica, la riunione delle comunità novaziane colla Chiesa cattolica, così commoventemente descritta da s. Dionigi Alessandrino e da s. Cipriano, il fine dello scisma dei meleziani in Siria, ed altri simili fatti; ed in tempi meno remoti la riunione avvenuta in Firenze della Chiesa d' Oriente colla Chiesa d' Occidente. Ecco come Eugenio IV esprime i santi trasporti che in allora inebbriavano tutti i cuori: « Esultate o cieli, e tu giubila, o terra, di vivissima gioia! Caduto è il muro che separava la Chiesa d' Oriente da quella d' Occidente; la pace e la concordia di bel nuovo ricomparvero; Gesù Cristo, la pietra angolare, che due in uno riunisce, coi legami i più forti di pace e di amore ha ricongiunti i due muri, e insieme li tiene col vincolo d' eterna unità. Dopo infinite amarezze, dopo le nere tenebre di una diuturna separazione brillò a tutti il giorno sereno dell' unione, il giorno desiato da tutta la terra. Si racconsoli adunque la nostra madre santa Chiesa, che vede i suoi figli, divisi fino a questo istante, ricondotti alla pace ed all' unità. Ella, che tante versò durante il loro divorzio amarissime lagrime, ora rapita da un' indicibile gioia pel loro rappattumarsi, renda infinite grazie all' onnipossente Iddio. Tutti i fedeli, e dovunque diffusi per tutto l' orbe, la madre loro felicitino, e con essa si rallegrino quanti portano il nome di cristiani (2) ».

II. Ma se la nozione cattolica della Chiesa tanto soddisfà al cuore de' suoi figli, d' altra parte ella appaga ancora la ragione, sola armonizzando coll' idea della Chiesa cristiana, e coll' intimo fine della rivelazione.

(1) *Pulchrum splendor veri* (Platone).

(2) Hard. *Acta Concil.*, tom. IX, a carte 985. Colle medesime espressioni papa Eugenio IV annunzia siffatta riconciliazione alle università ed a' principi cristiani (l. c., p. 1000); e quando la Chiesa vide rientrare nel suo seno gli Armeni ed i Giacobiti (Ibid., a carte 1015-1025).

E dapprima questo concetto si *identifica coll' idea della Chiesa cristiana*. Infatti la verità in sè non possiamo concepirla che come una, immutabile ed eterna; dunque tale e non altrimenti esser deve la verità cristiana. Lo stesso Figlio di Dio, il nostro Salvatore, è uno: egli è quel che è, e non altro; egli resta perpetuamente uguale a sè stesso, sempre il medesimo. Non indarno le sacre Carte tutto riferiscono alla *persona* reale del Mediatore; quanto maggiore è la cura ond' essi lo fanno, tanto più importa ravvisarlo quale egli è realmente. Epperciò qualsiasi errore circa la sua divina persona esercita un' influenza più o meno perniciosa sulla pietà e sulla virtù de' suoi seguaci; laddove l' esatta conoscenza di ciò che egli è, diviene il più solido fondamento della vita cristiana.

Lo stesso si dica della vera nozione della *sua grand' opera*, chiaramente impressa nell' animo de' fedeli: essa arreca i più copiosi ed abbondevoli frutti, mentre qualsivoglia fallace idea a questo riguardo trae seco i più forti ostacoli alla pratica della vera pietà.

Adunque, siccome Gesù Cristo è *uno*, ed *una* è pure l' opera sua, non essendo la verità in sè medesima altrimenti che una, *nè altri potendo liberarci che la verità;* così Gesù Cristo non ha potuto volere che un' *unica* Chiesa, sì perchè ella è unicamente basata sopra la fede in Lui, e sì perchè ella deve in perpetuo manifestare Lui e l'opera sua. D' altra parte lo spirito umano è desso pure ovunque lo stesso; creato per la verità, per l' *unica* verità, non esiste che per essa. In tutti i tempi, in tutti i luoghi, a malgrado della varia educazione, le essenziali necessità dell' intelletto rimasero sempre inalterabilmente le medesime; tutti noi siamo peccatori, tutti abbiamo bisogno della grazia, e quella fede che con docilità abbracciano l' idiota ed il fanciullo, non supera la portata del più vasto genio, quand' anco in sè solo riunisse tutta la scienza e saggezza che mai fu messa in luce sotto ogni zona, o che solo è possibile immaginarsi in un uomo. Ecco giustificata innanzi al pensatore cattolico la dottrina sull' unità della Chiesa, da ciò solo che lo spirito umano è uno come una è puranco la verità, solo alimento dell' intelligenza.

Ma in secondo luogo lo *scopo della rivelazione cristiana* implica del pari l' esistenza d' una Chiesa quale la concepisce il cattolico, vale a dire, che sia ad un tempo una e visibile. Siccome l' uomo coi proprii sforzi non poteva pervenire alla certa cognizione di Dio e di sè medesimo, siccome d' altronde le antiche tradizioni che ve lo avrebbero potuto sollevare eransi fatte

troppo oscure e sbiadite, l'incarnazione del Verbo eterno ebbe altresì per oggetto di apportarne di bel nuovo una cognizione sicura sulla terra, e di far risplendere di fulgidissima luce le verità religiose. Imperocchè, come dicemmo, la verità non colpisce sì vivamente l'uomo da sollevarlo veracemente al cielo, se non si ha prima stabilito nella sua ragione un fermissimo punto d'appoggio donde possa dispiegare la propria attività. Le parole d'Archimede δός μοι που στῶ (1) valgono qui ancora, e qui più che altrove mai. Era mestieri adunque che la verità si incarnasse in Gesù Cristo, ed in esso apparisse sotto forma esteriore e vivente, per diventare un'autorità decisiva. In questo modo soltanto ella poteva colpire profondamente l'uomo, e quindi dissipare il dubbio, fatto retaggiò della pagana filosofia, la perplessità, e l'ignoranza in cui la colpa aveva immerse le intelligenze (2).

Se non che il fine della rivelazione cristiana, secondo la persuasione de' cattolici, non si raggiungerebbe mai, o non più che in un modo imperfettissimo, qualora l'incarnazione della verità non fosse durata che un istante, qualora la manifestazione del Verbo non fosse stata abbastanza forte da congiungere al di lei suono una forza d'una intensità onnipossente, e comunicarle la virtù di creare una società immortale, che rappresentasse in perpetuo la verità sempre vivente, e diventasse l'autorità sufficiente per tutti i tempi; che tenesse insomma per tutti i secoli il luogo di Gesù Cristo vivente ed insegnante. Tale appunto è il significato che i cattolici applicano alle parole del Redentore: *Siccome mio Padre ha mandato me, così io mando voi; chi ascolta voi, ascolta me; io sarò con voi sino alla fine del mondo; e vi invierò lo Spirito di verità, che vi addottrinerà in ogni verità.*

Curvo verso la terra, e soggiogato dagli oggetti sensibili, l'uomo non può penetrare nel mondo interiore, nel mondo delle idee; nè riconoscerlo come vero e sussistente se non lo percepisce per mezzo di qualche simbolo. Oltracciò, questo simbolo debb' essere permanente, e sempre innanzi allo spirito di ciascuno per tutto il decorso de'secoli, affine di richiamare a tutte le succedentisi generazioni l'oggetto raffigurato. L'autorità del-

(1) *Datemi un punto d'appoggio.*

(2) Il prefazio della Messa nella notte del Natale si esprime su questo punto mirabilmente colle seguenti parole: « Vere dignum et justum est, aequum et salutare: nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus. *Quia per incarnati Verbi mysterium, nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit, ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in visibilium amorem rapiamur, etc.* »

la Chiesa è pur necessaria, se Cristo medesimo è per noi una vera ed assoluta autorità. Il Salvatore operò dei miracoli (anzi tutta la sua vita non fu che un miracolo continuato) non solo per confermare la sua dottrina, ma ben anco per adombrare, per render sensibili le più sublimi verità, come l'onnipotenza, la saggezza, l'infinita giustizia e carità di Dio, l'immortalità dell'anima umana, e il suo gran prezzo innanzi a lui, ec. Ma i miracoli di Gesù Cristo, non meno che la sua manifestazione nella carne, non meno che tutta l'economia d'una rivelazione positiva ed esterna, non ponno esser concepiti posta l'invisibilità della Chiesa; imperocchè, al fin dei conti, essi non sono che prove *esteriori* dell'autorità, e *sensibili* figure di eterne idee; e quindi per una necessaria conseguenza i miracoli di Cristo ivi vengono con tutta opportunità rigettati, ove non si ammette da lui fondata che una Chiesa invisibile. In una Chiesa di simil natura il credente, per raggiugnere la certezza, non deve aver bisogno che di prove puramente interiori. Ma l'autorità della Chiesa, al contrario, ci trasmette tutto quanto nella religione cristiana è basato sull'autorità, ed è autorità, vale a dire tutto l'intiero cristiano edifizio; e Cristo medesimo è per noi un'autorità solo in quanto lo è per noi la sua Chiesa. Un'autorità esteriore, pari a quella di Gesù Cristo, non può essere continuata in una maniera meramente spirituale; i due termini conterrebbero un'evidente contraddizione, e a toglierla non ci restano che queste due vie: o di negare assolutamente che Dio siasi esteriormente manifestato in Gesù Cristo (sia cioè entrato nell'ordine dei fenomeni esterni, sia divenuto un oggetto appartenente alla storia) perchè tutta l'umanità potesse venire continuamente da lui guidata; o di apprendere un fatto esterno per mezzo di un altro fatto esterno sempre vivo e sempre parlante. Un'autorità non può tramandarsi che mediante un'autorità. Perciò mentre il Figlio di Dio voleva formare autorità per tutti i secoli, dovette creare, come creò, qualche cosa di somiglievole alla sua stessa autorità, qualche cosa che rappresentandolo e rendendogli testimonianza, fosse destinata a ravvicinare l'uomo in tutti i tempi alla sua autorità medesima. Egli fondò un edifizio degno di fede per rendere continuamente possibile la fede in lui. Fondata immediatamente da lui, questa istituzione mostra col fatto di sua esistenza ciò che egli fu sopra la terra; e siccome, durante la mortale sua carriera, egli rendette le più sublimi verità accessibili ai sensi, così anche la Chiesa, essendo ella immediatamente scaturita dalla viva contemplazione di queste verità fatte sensibili.

Siccome adunque Gesù Cristo ha reso visibile negli atti suoi un mondo superiore, così anche la Chiesa ne diventa immagine e simbolo, chè quanto volle Cristo rappresentare, divenne realmente in essa e per essa un fatto. Ove si neghi che la Chiesa sia l' autorità surrogata a Gesù Cristo, tosto tutto crolla e si dilegua; il dubbio, la confusione, l' incredulità, la superstizione si impadroniscono dei fedeli; la rivelazione insomma diventa come non esistente, smarrisce il proprio fine, deve rivocarsi in dubbio, e in ultimo ancora negarsi.

Del resto la verità che i cattolici credono di professare nell' attuale questione, può rendersi sempre più evidente se uno sguardo si volga ad alcuni grandi fatti istorici, se si faccia riflesso ad una legge costante dell' ordine morale. La forza della società nella quale trovasi l' uomo è così potente, che di continuo impronta del suo suggello chiunque vive nel di lei seno. Sia che cammini alla conquista della verità, od a quella dell'errore; sia che promuova le più degne imprese o vergognosamente si perda in nullità, quasi per incantesimo, ella sempre trascina i suoi membri nella sua propria direzione. Penetrato pertanto una volta il dubbio nella società, l' individuo appena con immensi sforzi ottiene di spezzare le catene di cui lo scetticismo l'abbia ricinto. Invece la società che offre la sorprendente immagine d' un' indissolubile unione con Gesù Cristo, la società in cui l' uomo si vede d' ogni intorno circondato da una fede ferma come la pietra su cui riposa, la società in cui la credenza al Salvatore (e per conseguenza il Salvatore istesso) è divenuta la vita indefettibile ed eterna, questa società intimamente s' impadronisce dell' uomo, e lo determina invincibilmente. Ma se l' uomo religioso vive in una associazione non irrefragabilmente sincera di possedere la verità, nè capace di offrirne in sè medesima le prove più convincenti, sì interne che esteriori, egli sarà necessariamente in preda al dubbio più lacerante; la sua fede non che vacillare, irreparabilmente dileguerà.

Ritorniamo ancora ai miracoli del Redentore per considerarli però sotto un altro punto di vista. Non sarà mai superfluo il ripeterlo; non sì tosto l' errore in fatto di religione getta le sue radici, e si incarna in uno o più popoli, ch' esso incatena l'uomo con tale una forza da non potersene più divincolare che mediante un aiuto d' una potenza esteriore discesa dal cielo. Se Gesù Cristo non avesse fatto dei miracoli, se la predicazione degli Apostoli non fosse stata accompagnata da segni prodigiosi, se infine i loro discepoli non ne avessero ereditato la virtù dall'alto, giammai l' Evangelo si sarebbe assiso sulle ruine del pa-

ganesimo. L'errore s'era usurpato il luogo della verità, l'uomo era tanto penetrato della necessità della vita sociale, da prendere il culto di questa per la più pura espressione delle sue religiose indigenze; nè verità poteva riconquistare i suoi diritti, se non col sussidio di esterni e straordinarii miracoli, i quali dovessero durare sinchè si fosse stabilita in mezzo d'una società abbastanza diffusa. Simili testimonianze nella vita del Figliuol di Dio apparvero numerose e sfolgoranti, chè bisognava allora aprir d'un colpo una gran breccia ne' trinceramenti del mondo antico, e svincolare dalla sua magica forza i primogeniti del nuovo regno di Dio. A misura che la Chiesa si andò sempre più dilatando, e che pel miracolo stesso del suo stabilirsi e diffondersi l'idea della redenzione si venne presentando sotto una forma ognor più consistente, i prodigi propriamente detti divennero di mano in mano più scarsi, finchè ebbero ottenuto il primario loro scopo, e sostituita alla loro un'altra non meno sicura autorità. Ma dappoichè quest' autorità si è l'opera loro, essi continuano in essa e per essa a rendere un' immortale testimonianza. La Chiesa si professa intimamente convinta di dovere la sua esistenza a questi miracoli; l'autorità della Chiesa non può essere concepita senza miracoli; ed ecco la ragione per cui quanto svanisce la fede in quest' autorità da Dio stabilita col mezzo di eventi straordinarii, svanisce pure la credenza a questi fatti. Che popolo dunque, non diremo mirabile, ma propriamente meraviglioso, sono mai gli idealisti de' tempi nostri! Lo stesso s. Paolo, che tutto comprese con tanto spirito, ma insieme colla vera spiritualità, stabiliva un rapporto così intimo tra la sua fede e la certezza della risurrezione del Salvatore, che non aveva difficoltà di asserire: *Se Gesù Cristo non risorse da morte, la nostra fede è nulla.* E com'era altrimenti possibile, se nella religione cristiana (religione divina e positiva) sono tra loro inseparabili l'ideale ed il reale, la dottrina ed i fatti? Se gli idealisti del giorno negano i miracoli, n'è causa che credono in sè stessi, e non già in Gesù Cristo. E per verità sarebbe bene meraviglioso che volesse intervenire la divinità in conferma di una fede fatta dall'uomo. Ma non è un meno falso e malfondato idealismo che separa l'autorità di Gesù Cristo dall' autorità della Chiesa. Anche da questo lato adunque vien giustificato innanzi alla ragione il rispetto del cattolico verso la Chiesa. Siccome da principio l'idea e la realtà, i fatti e la dottrina, la verità interna ed esteriore, l'interna ed esterna testimonianza furono organicamente collegate, così ancora la religione e la Chiesa esser devono inseparabili: tutto questo appunto perchè

Gesù Cristo si è fatto uomo. Se le porte d'inferno prevalessero contro la Chiesa, ne sarebbe all'istante annichilata anche la religione cristiana, il Salvatore medesimo rimarrebbe da Satana superato.

III. La terza ragione poi che rende sì commendevole al cattolico la sua nozione della Chiesa è il di lei influsso sulla coltura e sulla direzione della sua volontà; mentre ella nobilita tutto l'uomo, e ne sviluppa e perfeziona mirabilmente le facoltà religioso-morali. Non intendiamo qui più di parlare dell'effetto che sulla volontà produce una verità chiaramente conosciuta e fermamente creduta; noi abbiamo di già veduto come la Chiesa visibile e costituente una solidissima autorità, nell'apportare la certezza all'uomo, imprima a tutta la sua volontà il più gagliardo impulso. Ma trattasi qui di conoscere quanta influenza eserciti la Chiesa come società universale religiosa su di un cuore che in essa si trova incorporato.

A buon diritto un antico filosofo ha definito l'uomo un animale socievole. Sebbene tale definizione sia incompleta (non determinando quale sia il carattere particolare della sociabilità dell'uomo), esprime però con aggiustatezza a qual condizione soltanto possa l'uomo, siccome essere morale, raggiungere il proprio fine.

Solo quelle tribù, che gemono sotto il peso di un più terribile anatema, e decaddero allo stato di selvaggie, s'isolano di mezzo alle nazioni, si ristringono in sè stesse, non provano alcun bisogno di commercio cogli stranieri nè di reciproco ricambio d'idee, o delle produzioni della propria solerzia industriale. E realmente col perdere la civiltà esse più non possedono idea alcuna; e le arti pure fuggirono dalla terra da loro abitata. Quasi viva espressione dell'intelligenza dei proprii autori, i prodotti dell'arti si spandono fra l'estranee nazioni come involti nei pensieri e nelle tendenze dei paesi onde traggono origine; traversando dappoi altre contrade s'investono di sempre novelle idee, fatti indizii dello spirito di tutti questi popoli, e arrivano al luogo di lor finale destinazione, con una dovizia di accessorii che prima non possedevano. Il selvaggio si priva di queste conseguenze, che porta seco la civilizzazione: egli è selvaggio perchè basta a sè medesimo, e basta a sè medesimo perchè è selvaggio (1). Quindi, allorquando *straniero (hostis)* era

(1) Persio dice che la sapienza fu portata ai Romani cogli aromi d'Oriente, SAPIENTIA *cum* SAPORIS *mercibus invecta*. Persio, come sappiamo, voleva condannare il lusso de' suoi tempi; sia pure: con questa ironia è annunciata una verità incontrastabile. I vizi, il dispotismo, ec., non distruggono punto quanto abbiamo difeso. E di che non si abusa egli mai?

sinonimo di *inimico*; quando tutto ciò che era nazionale *(Iran)* diventava il bene esclusivo, e tutto quanto apparteneva ad altra gente *(Turan)* era per ciò solo cattivo; quando gli dei di tutto l' universo, le divinità della Colchide, dell' Egitto e di Creta aggradivano ancora il sangue degli stranieri, oh! quanto non deve essere stata barbara e feroce la vita di que' popoli in cotesto reciproco isolamento! Poichè se allora gli dei compiacevansi d' un cotal sangue, egli è solo perchè il popolo trovava in esso un feroce conforto, ed alla divinità prestava le proprie passioni.

Nel commercio cogli estranei, nei legami e rapporti di dipendenza volontariamente stretti, che ne derivano, sta adunque una necessaria condizione dell' incivilimento universale. Quanto più questa società e questa mutua dipendenza si vanno dilatando, ossia quanto più svanisce l' idea dello straniero, tanto più il genere umano progredisce alla sua meta di ordine e di perfezione.

Del resto poi con queste generali relazioni di universal dipendenza, cammina di pari passo lo sviluppo della interiore dipendenza fra gli ordini d' ogni stato. Quanto più un popolo è umano ed incivilito, tanto più è strettamente legato da sante leggi, da saggie istituzioni, da costumi ed usanze venerabili che consolidano reciprocamente i doveri ed i diritti. Così più un popolo si dirozza e va perfezionando i suoi legami interiori, stringe sempre più forti i suoi legami anche coll' associazione universale; quanto più invece esso si inabissa nella barbarie, tanto più si fortifica l' esterna indipendenza. Il popolo più selvaggio è quindi anche il più libero, ma nel senso materiale di questa parola.

Siffatti fenomeni che mai ci apprendono se non essere l' individuo, per una legge misteriosa, intimamente legato con tutto il genere umano, sicchè tanto meglio comprende sè medesimo quanto più sembra perdersi nell' universalità, quanto più egli si raffronta all' umanità tutt' intera? Se però la dipendenza esteriore, umanizzando l' uomo, gli procura nello stato la libertà civile, la sola religione è quella che gli concede la vera libertà morale, la liberazione dalla piccolezza d' animo e dall' egoismo. Della prima libertà non abbiamo finora parlato che per offrire un' immagine, comechè smorta, di quest' altra ben più sublime. Ma in quella guisa che il perfezionamento umanitario non può fiorire che nella vita sociale e per l' obbedienza alle istituzioni dello stato, anzi per una certa, sebbene più mite dipendenza da ogni altra nazione, così del pari la vita religiosa non mette profonde radici che nella associazione ecclesiastica. E per veri-

tà egli è un fatto de' più constatati dall' esperienza, che l' uomo vivente fuori d' ogni Chiesa o non possiede alcuna religione, o non ne ha che un debolissimo sentimento, o vien dominato da fallaci fantasmi e da un selvaggio fanatismo: in niuno di questi casi può la religione estendere a lui i suoi benefici influssi. All' opposto, più è saldamente costituita la società ecclesiastica, in cui viviamo, tanto più si schindono gli intimi recessi del cuore umano, tanto più egli diviene moralmente e veracemente libero. Per tal modo adunque chi aderisse nel viver suo il meglio possibile alla Chiesa cattolica, a questa Chiesa la cui vera idea è la perfetta unità e comunione di tutti i fedeli, costui si troverebbe sollevato al più alto punto di sviluppo religioso e morale. Non è già nu vano sogno, una passaggiera larva, un falso bagliore d' una spiritualità traviata; ma bensì una realtà, una santa realtà, quella cui il cattolico promette obbedienza, una realtà nella quale la fede ed un amore che alle opere si appalesa, l' umiltà e la rinuncia di sè stesso hanno vita e pervengono al massimo grado. Più è vasta la società a cui egli appartiene; più numerosi sono i rapporti in cui si trova, più molteplici i vincoli che lo circondano: ma questi legami, che dimostrano reale la sua società, ben lungi dal deprimerlo, rendono all' uomo interiore la vera libertà, ossia lo sollevano alla più pura umanità (noi possiamo qui usare di questa frase, dacchè Dio stesso si è fatto uomo).

Ma, ripetiamolo ancora, senza legami esterni, non v'ha vera spirituale società tra gli uomini; adunque l' idea d'una Chiesa meramente interiore, che tutto abbracci l' universo, e a cui noi tutti dobbiamo appartenere, è uno sterile vaneggiamento dell' immaginazione, e d' un sentimento sregolato e sempre inefficace. Una comunità religiosa non ha influenza sulla vita spirituale de' suoi membri, se non nella misura ch' essa si ravvicina alla Chiesa cattolica, nè può conseguentemente costituirsi se non dietro gli stessi principii, come vedremo più chiaramente in appresso. E per verità tutte le altre comunioni attestano che là, dove cade ancora un raggio di vera luce cristiana, egli vi influisce collegando all' unità: questo fatto parla già abbastanza da sè medesimo contro tutte le pretese che tendono a separazione e isolamento.

Quanto il cattolico intorno alla Chiesa sente, conosce e pensa, quanto in essa vuole ed intende, lo troviamo altresì chiaramente insegnato nella Sacra Scrittura.

Il divino fondator della Chiesa si spiega nel seguente modo sull' unità e sulla visibilità della comunanza in cui entre-

ranno coloro, che saranno per avere il nome da lui (in san Gio. al capo XVII, verso 20 e seguenti):

« Or io non prego solo per costoro (per gli apostoli), *ma ancora per quelli che crederanno in me per la loro parola*, acciocchè tutti sieno una cosa sola; come tu o Padre sei in me ed io sono in te, così essi pure sieno una cosa sola in noi, affinchè il mondo creda che tu m' hai mandato. Quella gloria che tu hai dato a me, io la diedi loro, ond' essi siano una cosa sola, siccome anche noi siamo una cosa sola. Io in loro e tu in me, affinchè essi possano essere perfetti in una unità, e il mondo conosca che tu mi hai mandato, e che ami loro siccome ami me ».

Qual pienezza di pensieri e di sentimento! Il signore del mondo invoca l'unità per tutti quelli che crederanno in lui, e non trova il tipo di questa unità che nei rapporti del Padre con lui.

Sieno essi una sola cosa in noi, vale a dire: l'unità de'miei fedeli è d'una natura così elevata, da non poter emanare che da un principio divino, dalla medesima fede, dal medesimo amore e dalla medesima speranza; virtù aventi lo stesso Dio per autore. E siccome tale unità riposa sovra un fondamento divino, così deve produrre anche effetti soprannaturali; e per essa il mondo deve riconoscere l' alta missione del Figlio di Dio. È d' uopo che tale unità sia visibile, che cada sotto i sensi; è d'uopo che si manifesti per l' identità della dottrina, e per reali e vicendevoli rapporti di tutti i discepoli fra di loro: altrimenti essa nel fatto non proverebbe punto la divina missione del Salvatore. E così l' unità fra tutti i membri della Chiesa fa testimonianza dell' alta missione di Cristo, siccome l' opera in favore dell' artefice. Ma invece nella discordia e nella separazione dei fedeli questi medesimi la perdono di vista, gli altri non pervengono alla fede, e gli stessi credenti vengono abbandonati al dubbio ed all' apostasia.

Il Signore ripetendo egual preghiera per l' accrescimento, la dilatazione e la stabilità del regno di Dio sulla terra, si effonde in espressioni ancora più energiche. Egli dice: « Ed io ho data loro la gloria che tu hai data a me affinchè sieno una sola cosa, siccome noi siamo una sola cosa. Io sono in loro e tu sei in me, acciocchè essi sieno perfetti nell' unità ». Delle quali parole eccone il senso: L' alta missione che tu affidasti a me per la glorificazione del santo tuo nome sulla terra, coll' esserti anche come uomo legato coi più stretti vincoli (io in te), io la trasmisi loro, entrando parimenti con essi in un vivo commercio (*ego in eis*), affinchè potessero arrivare alla perfetta unità.

« Ed il mondo conosca che tu mi hai mandato, e che tu gli ami, come hai amato me ». Vale a dire: La perfetta unità dei miei discepoli, l' unità nella loro dottrina, nel loro volere ed in tutte le loro azioni, frutto di una virtù ben superiore alle umane forze, sarà un indizio agli infedeli d'aver io operato per tua missione, e nella tua onnipotenza. Essa mostrerà che essi sono il tuo popolo, il popolo eletto, a cui degnasti rivelarti per amore, siccome tu hai mandato me per amore. — Ecco come s' esprime il Signore di propria bocca.

Quando s. Paolo stabilisce i rapporti dell'antica colla novella alleanza, fra le opere della legge e quella della fede; quando percorrendo le diverse fasi della rivelazione dispiega a' nostri occhi il piano della divina sapienza nell' educazione dell' uman genere, noi di certo rimaniamo colpiti da stupore ed ammirazione. Ma la sua filosofia, se così è lecito d' esprimersi, la sua filosofia intorno ai rapporti sociali dell' uomo in generale, ed in ispecie sulla Chiesa, non è nè meno profonda, nè meno sublime. Sia ch'egli parli in generale della limitazione degli individui e della necessità di supplirvi coll' associarsi in una comunità; o sia che in ispecie mostri l'individuo tutto miseria in sè medesimo, e come realmente in una grande associazione si convalidino le grame sue forze e venga preservato dagli errori e dall' estrema ruina: o sia che ci descriva quell' uno e medesimo spirito che penetra nei più svariati elementi, e costituisce lo stesso corpo di tutti i fedeli (I. ad Cor. XII), i suoi divini oracoli comandano e trascinano l' assenso della nostra ragione. Oh come si eleva col suo pensiero quando mostra la base vivente su cui poggia il nuovo edifizio in cui tutti i popoli verranno ad unirsi! (Ephes. IV, 16). Le sue parole sembrano talora contenere quella medesima forza infinita che ha generata questa Chiesa universale. Nella loro riunione in Gesù Cristo qualsiasi differenza di nazione è annientata (Ephes. II, 15) le inimicizie di tutte le genti sono pur sempre distrutte, egli è diventato la nostra pace, e abbattendo il muro di separazione, di due popoli non ne ha formato che un solo. Per lui tutti trovano egualmente accesso al Padre: ed essendo tutti insieme una sola cosa in Gesù Cristo, così ancora fra essi non formano che un corpo ed uno spirito solo (Ephes. IV, 4). Tutto ne eccita ad una tale unione, imperocchè: *Non vi ha che un solo Signore, che una sola fede ed un solo battesimo; un Dio solo, padre di tutti* (Ephes. IV, 5, 6). Tutti adunque dobbiamo giungere all' unità della medesima credenza e della cognizione del Figlio di Dio. Questa è insieme realtà e il più su-

blime ideale de' nostri sforzi · fuori di questa come deboli fanciulli veniamo aggirati da ogni vento di dottrina (Ibid. 13 e 14).

Da queste e simili idee fondamentali emerse quel tipo in cui la Chiesa cattolica considera sè medesima; da queste scaturì l'animata eloquenza di Cipriano, da queste trasse Agostino i suoi concetti, che per profondità di sentimento e per forza di pensiero offrono quanto di più sublime fin dal tempo degli Apostoli fu mai detto intorno alla Chiesa. A questo fuoco divino si accesero in appresso anche i duri cuori del gelido settentrione, e fu dall'ardore ch'essi medesimi poi diffusero intorno a sè stessi, che sorse la civilizzazione della moderna Europa.

Ma contro quest' immagine che della Chiesa qui abbiamo tentato abbozzare, fia forse che qualche avversario ci venga così discorrendo; « La vostra dottrina non esiste che nell' immaginazione. Mi si mostri una volta la comunità che andate dipingendo! Ove è la Chiesa in cui si è realizzato l'ideale da voi esposto? » L'obbiezione per verità sarebbe piuttosto triviale, e per tutta risposta io potrei dirgli: Che esso pure egualmente mi mostri la società nella quale l' Evangelo è divenuto vivente, ove si è realizzato in tutta la sua estensione! Se voi rigettate la dottrina cattolica sopra un tale fondamento, dovete anche per conseguenza negare l'Evangelo. Che se è vero l'idea non essere la realtà, e viceversa; è vero altresì che dove la realtà non ha per base l'idea, non havvi maggior verità di quella che là si trova dove niente di reale corrisponde all'ideale. Non sono già false le parole del Signore, *Siate perfetti, come è perfetto il vostro Padre celeste* (Matth. V, 48), per la ragione che nessuno può rendersi uguale a Dio. Al contrario, sciagurato colui che rigettasse l'ideale, perchè non lo scorge compiutamente realizzato fra gli uomini. Noi tutti dobbiamo sforzarci di raggiungere la perfezione: solo le anime abbiette e striscianti sono incapaci di sì nobile ardore.

Neppure il considerare che in tutti i tempi, fino dai primi giorni di Cristo e degli apostoli, nel mezzo de' quali viveva un Giuda, esistette molto male nel seno della Chiesa; neppure il vedere che anzi in certe epoche parve questo sorpassare il bene, può affievolire la venerazione del cattolico per lei. Durante la sua lunga esistenza, lo sappiamo pure, ella non sempre egualmente ha brillato del medesimo splendore; ma come istituzione divina la Chiesa non ha errato giammai, giammai venne meno, o perdette della primiera vigoria. Immagine sulla terra del re-

gno celeste, destinata in pari tempo a condurre gli uomini ad esso, ella non viene a contatto che con uomini, tutti peccatori fino dalla nascita, tolti tutti da una massa corrotta, e figli d'ira. Ella non può dunque trovarsi al di fuori del regno del male; anzi deve invece discendere nella lizza per combatterlo senza posa, per fare ognora con esso la prova della sua rigeneratrice efficacia.

D'altra parte la Chiesa venne assalita da violenti tempeste; ella ha attraversato secoli in cui il mondo morale, scosso fino da'suoi fondamenti, sembrava minacciare una prossima dissoluzione. Orde selvaggie, o quasi selvaggie, distrussero l'antico incivilimento e tutto quell'ordine sociale in cui esso aveva fiorito; nè più Greci scienziati, nè Romani inciviliti, ma uomini affatto incolti e feroci entrarono allora in grembo alla Chiesa. Così da quell'istante ella assunse una forma novella. Nè discendendo giù dal Cielo i suoi ministri ed i suoi pastori, ma essendo d'uopo che ne cada la scelta di mezzo ad uomini, quali li presenta la società, pel decorso di molti secoli non imposero ammirazione al mondo nè i Clementi Alessandrini, nè gli Origeni, i Cipriani, i Basilii, i Gregorii, gli Ilarii, i Gerolami e gli Agostini; questi uomini prodigiosi erano già stati educati in ogni scienza e cultura d'Atene e di Roma fin prima d'assumere il carattere sacerdotale, anzi prima ancora che nella Chiesa venissero accolti. Nulladimeno, ammirabile fecondità della Chiesa! in giorni così tristi, ella fa ancora miracoli e prodigi. Inesausto focolare di calore e di vitalità, sempre la sua dottrina, rimasta ognora inalterabile, esercitò la più salutare influenza sull'educazione dei popoli; dirò meglio, tutta la pienezza della forza da lei mostrata nei primi secoli, sviluppossi ancora dappoi, sebbene in guisa assai differente; erano difatti altri tempi, altri costumi ed altre generazioni.

In tale stato di cose sorgevano le sette del duodecimo secolo, e dei tempi seguenti; sette d'un giorno, prive di passato, e di avvenire, sette composte di persone per nulla ragguardevoli, che segnavano una Chiesa a loro modo, e intanto si avanzavano ad accusare quella Chiesa, ch'era passata per tante procelle, d'aver mancato alla sua missione. La Chiesa aveva pure salvati i lumi e le scienze, ed ecco che l'eresia volge contro la Chiesa i lumi e le scienze! Ma se tali aborti dell'immaginazione e dell'orgoglio, come chiamar li dobbiamo, anche rendendo omaggio a quanto v'ha in essi di meglio, avessero dovuto navigare in quel mar fortunoso, che la navicella di Pietro aveva sfidato, all'istante li avremmo riveduti ricadere in quel nulla d'onde erano emersi.

Nè puossi negare che i ministri del santuario, sacerdoti, vescovi e pontefici, conculcando talvolta i più sacri doveri, lasciarono spegnere il celeste fuoco, e tradirono la loro missione, ove solo stava da loro il risvegliare ne'fedeli i più sublimi sentimenti. E quanti co'loro scandali estinsero il lucignolo ancor fumante, invece d'accenderlo colla santità della parola e dell'esempio. Ma l'inferno gli ha ingoiati! I cattolici non ebbero punto a temere, nè giammai hanno temuto simili confessioni. E come potrebbesi rivocare in dubbio la profonda decadenza del ministero, e la somma incuria onde si negligentavano i fedeli nel secolo decimoquinto, quando la stessa esistenza del protestantismo ne è invitta prova? Nè mai simili mostruosità sarebbero apparse, nè mai per lo meno avrebbero potuto diffondersi se le guide del popolo fossero state fedeli alla loro missione. Oh quanto non debb'essere stata profonda l'ignoranza di quegli uomini, che trovarono ammissibili le dottrine dei riformatori! Certamente ben ponno imparare i protestanti a misurare la gravezza di que'mali, che in allora affliggevano la Chiesa; dalla gravezza de'loro propri traviamenti. Ecco il terreno sul quale un dì incontrandosi le grandi masse de'cattolici e de'protestanti, si daranno reciprocamente la mano. Nel convincimento del nostro comun fallo, noi dobbiamo sclamare a vicenda: « Noi tutti abbiamo errato, solo la Chiesa è infallibile; noi tutti peccammo, la Chiesa sola fu sempre pura ed immacolata qui in terra ». E a questa aperta confessione della colpa comune seguirà tosto il giorno solenne della riconciliazione. Frattanto ne resta l'indicibil dolore della ferita, e se qualche farmaco può mitigarlo, egli è solo il sentimento che questa piaga è divenuta insieme un esutorio, pel quale di bel nuovo esce dalla Chiesa tutto quanto l'uomo ha apportato d'impuro nel di lei seno. Così monda ella rimane eternamente, e senza macchia.

Per quanto incompleta sia la presente esposizione, la crediamo però sufficiente a preparare le menti a quanto resta da dirsi ancora intorno alla Chiesa.

§ XXXVIII.

La Chiesa istitutrice e madre dei fedeli. — La Tradizione. — La Chiesa giudice in materia di fede.

Un'altra quistione ci rimane a sciogliere: in qual guisa l'uomo arrivi al possesso della vera dottrina del Salvatore? ovvero per esprimermi in un modo più generico, ed in pari tem-

po più esatto : Come l' uomo pervenga ad una sicura cognizione del modo di ottener la salute in Gesù Cristo? Or qui il protestante risponde : *Collo studiare la Sacra Scrittura, che è infallibile ;* ma invece dice il cattolico ; *Col mezzo della Chiesa che sola dà anche la vera intelligenza della Sacra Scrittura.* Spiegando la sua fede continua il cattolico : Senza dubbio la santa Scrittura contiene comunicazioni divine a noi fatte, quindi la pura verità : e noi per ora lasciamo da parte s' essa contenga o no tutte le istruzioni necessarie all' uomo oppure a lui assai utili in fatto di religione: La Scrittura è adunque infallibile parola di Dio ; ma perchè essa porta l' impronta d' infallibilità, sarem noi altresì sicuri da ogni errore? Non potremo noi lusingarci di esserlo allora soltanto quando *senza pericolo d' inganno* avremo accolta in noi medesimi quella dottrina ch' è per sè stessa infallibile? Dovendo noi concorrere coll' attività nostra, ch' è pur fallibile, a ricevere gli oracoli divini, chi ne assicura non essersi nella nostra mente insinuata la menzogna? Come potremo accertarci d' aver percepito ogni verità, e nulla in fuori della verità?

Or ecco quanto, a rimovere ogni dubbio in proposito, insegna la dottrina cattolica. Lo Spirito divino il quale governa e vivifica la Chiesa, congiungendosi all' umano, genera nell' uomo un istinto, un tatto eminentemente cristiano che lo guida ad ogni vera dottrina. Mercè di una fiduciale adesione al perpetuo apostolato, mercè l' educazione nella Chiesa, mercè l' udire, l' apprendere, e il vivere in essa, mercè l' azione di quel principio superiore che perennemente la feconda, si sviluppa un senso intimamente profondo che unicamente è proprio alla percezione della parola scritta, perchè è identico a quel sentimento medesimo nel quale i libri santi furono scritti. Allorchè il fedele legge la sacra Scrittura con simile disposizione, le verità tutte in essa contenute entrano nella sua mente senza alcuna alterazione : ma v' ha ancor di più ; quando il suo spirito ed il suo cuore vennero informati nella Chiesa mediante l' istruzione diretta dell' apostolato, egli non ha nemmeno bisogno della stessa Scrittura per comprendere i divini insegnamenti (1).

(1) Che G. Cristo ha stabilito una Chiesa, è dottrina che rimonta alla più remota antichità : e venne proclamata fino dai primi istanti che l' eresia comparve sulla terra; nè certamente potea darsi cosa più cospicua d' una tale istituzione, se realmente era avvenuta. Sant' Ireneo dichiarò, *adversus haer.*, l. III., c. 3 : « Traditionem apostolorum, in toto mundo manifestatam, in omni Ecclesia adest perspicere omnibus, qui vera velint audire, et habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in Ecclesiis, et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt, neque cognoverunt, quale deli-

Questa è la via ordinaria per la quale noi perveniamo alla conoscenza delle salutari istituzioni di Cristo. Però vi saranno sempre degli errori più o meno colpevoli; e come già al tempo degli apostoli, si cercarono dell'armi nella parola di Dio per combattere questa medesima parola, così ancora accadde in tutti i secoli. Quale sarà però la norma del procedere in tali circostanze? come si potrà preservare la celeste dottrina dagli errori che potriano alterarla? In tal caso la comune credenza decide contro l'opinione privata; il giudizio della Chiesa contro quello dell'individuo: *La Chiesa interpreta la sacra Scrittura.* La Chiesa nella sua totalità è il corpo, la forma visibile di Gesù Cristo; è la sua umanità permanente, la sua perpetua manifestazione. Il Signore in lei ha depositato il suo spirito, la sua verità: dopo gli apostoli, le sue promesse non riguardano alcun particolare individuo, ma tutto il di lei corpo: tutto Gesù Cristo risiede nel tutto.

Questo comun sentimento, questo intimo senso della Chiesa è la tradizione nel senso subbiettivo della parola (1). Come

ratur ab his... Tantae igitur ostensionis quum sint haec, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere; quum apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam detulerint, omnia quae sint veritatis: ut omnis, quicumque velit, sumat ex ea potum vitae. Haec est enim vitae introitus: omnes autem reliqui fures sunt et latrones, propter quod oportet devitare quidem illos: quae autem sunt Ecclesiae cum summa diligentia diligere, et apprehendere veritatis traditionem.... Quid autem si neque apostoli quidem Scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat sequi ordinem traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant Ecclesias? Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, quorum qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum Sanctum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes, in unum Deum credentes.... Hanc fidem qui sine litteris crediderunt, quantum ad sermonem nostrum, barbari sunt, quantum ad sententiam, et consuetudinem et conversationem, propter fidem per quam sapientissimi sunt, et placent Deo, conversantes in omni justitia et castitate et sapientia. Quibus si aliquis annuntiaverit ea quae ab haereticis adinventa sunt, proprio sermone eorum colloquens, statim concludentes aures, longius fugient, ne audire quidem sustinentes blasphemum alloquium. Sic per illam veterem apostolorum traditionem ne in conceptionem quidem mentis admittunt, quodcunque eorum ostentiloquium est ».

(1) Vedi Euseb., *Hist. eccles.*, l. V, c. 27. Ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα. Leggesi poi in Vincenzo Lerinese, *Commonitor.*, c. 2. ed Klupf., 1809, p. 90: « Hic forsitan requirat aliquis, cum sit perfectus Scripturarum canon, sibique ad omnia satis superque sufficiat: quid opus est, ut ei *Ecclesiasticae intelligentiae* jungatur auctoritas? Quia videlicet Scripturam sacram, pro ipsa sua altitudine, non uno, eodemque sensu universi accipiunt: sed ejusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur, ut pene quot homines sunt, tot illinc sententiae erui posse videantur... Atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea, secundum *ecclesiastici et catholici sensus normam* dirigatur ». Le quali parole sieguono immediatamente il primo capitolo, ove l'autore asserisce, esservi due mezzi per distinguere la dottrina cattolica dall'eresia:

si definirà adunque la tradizione considerata sotto questo punto di vista? Ella è il senso cristiano esistente nella Chiesa, e trasmesso continuamente dalla Chiesa mercè di quell'educazione che i fedeli ricevono in essa; senso però che non puossi disgiungere dalle verità contenutevi, essendo egli anzi costituito da queste verità, e per queste verità; così è desso non un sentimento vago ed indeterminato, ma un sentimento pieno di senso. La tradizione è la parola di Dio perennemente viva nel cuore dei fedeli. Ed è a questo sentimento, come sentimento cattolico che viene affidata l'interpretazione delle sacre pagine: la spiegazione data da lui circa l'oggetto controverso forma il giudizio della Chiesa; ed essa è in conseguenza giudice in materia di fede *(judex controversiarum)*. Considerata poi la tradizione nel suo oggetto, è dessa la credenza costante, universale della Chiesa in tutti i secoli, depositata nei monumenti della sua storia. Sotto questo aspetto la tradizione è ordinariamente denominata la regola della fede, il *criterio* per l'interpretazione della santa Scrittura.

Del resto poi, allorchè il nostro divin. Salvatore istitul la comunità dei fedeli come suo organo permanente, non fece valere altra legge, se non quella che domina in tutto l'ordine della vita morale. Ciascuna nazione porta un carattere distintivo, profondamente impresso così nella sua vita pubblica come nella privata, così nelle leggi come nel linguaggio, nelle scienze come nelle arti, e che separa ciascun popolo da ogni altro popolo: è desso quasi il genio tutelare, lo spirito regolatore tramandato in eredità dai primi patriarchi a tutti i loro posteri; egli è come il soffio vivificante di tutto il corpo. Ed infatti gli antichi avevano personificato quest'impronta caratteristica, l'avevano venerata come divinità nazionale, da lei avevano derivato le istituzioni e le leggi sì civili che religiose, e collocato

« Primum scilicet divinae legis auctoritate: tum deinde Ecclesiae catholicae traditione ». Nella sess. XIII, al c. 2 del Concilio Tridentino, la tradizione è definita *universus Ecclesiae sensus;* nella sess. IV poi si ritrova. *Decret.: de edit. et usu sacror. librorum....:* « Ut nemo suae prudentiae innixos, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, sacras Scripturas ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum... » *Decret. de can. Script.* « Perspiciens hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae.... Traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo, vel a Sancto Spiritu dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur ». Si osservi inoltre Melchiorre Cano, *Loc. theol.*, l. III. c. 3, ed. Venet., 1567, p. 179. e seguenti, intorno alla tradizione, ed il l. IV, c. 4, p. 234, sull'autorità della Chiesa.

ogni cosa sotto il di lei patrocinio. In ogni atto complessivo di tutto un popolo si manifesta infallibilmente lo spirito della nazione; e quand'anche le fazioni e l'egoismo sconcertino un istante le molle conservatrici dell'ordine politico, se tuttavia il corpo conserva la coscienza di sè stesso, se il genio che gli è proprio opera ancora in esso, bentosto si viene a scoprire l'elemento che corrode il principio vitale, ed esso ne viene o represso od espulso. Ma se si è giunto fino a spezzare la vivente catena che rannoda il presente al passato, se per tal nodo ogni atto nazionale è divenuto realmente impossibile, se framezzo ai disordini non potete più discernere uno spirito ed una tendenza comune, se quindi nella contraddizione, nella collisione reciproca si fa consistere il principio vitale; allora, assicuratevi che questo popolo sta per dissolversi; il fonte della sua verace coltura s'è inaridito, il suo Dio per sempre disparve. *Pane è morto*, fu la novella che da tutte le parti vollero aver intesa quei navigatori al tempo della venuta del Messia.

La legge per noi constatata non si riferisce meno alle società religiose che alle politiche. Un'occhiata ai Persiani, ai Chinesi, ai Mussulmani; e si vedrà con qual rigorosa conseguenza fra loro si svilupparono in ogni particolarità i principii primieramente abbracciati, e come dietro a tali principii furono parimenti concepite e svolte tutte le istituzioni di que' popoli. Si prenda altresì ad esame il greco paganesimo, e si vedrà qui pure come tutto emana da un' unica fonte; a niuno potrà sottrarsi la perfetta armonia di tutti i fenomeni religiosi che successivamente si svilupparono, colla primitiva idea fondamentale. Esaminiamo finalmente anche l'edifizio di Lutero. I dogmi insegnati intorno alla Chiesa, e sanzionati ne' simboli, se si prendono nel loro complesso, sono così conformi allo spirito del fondatore, da scorgersene a prima vista l'affinità e la figliazione. Le opinioni di Major, la dottrina de' *sinergisti*, e altrettali furono giustamente rigettate dai legittimi discepoli di Lutero, quasi per una specie d'istinto, siccome mortifere e false, considerate nello spirito del loro patriarca, che continua ad esser l'anima, il principio vivificante della sua chiesa; la comunità fondata dal riformatore di Wittemberga si mostrava così infallibile interprete di sua parola.

Ammesso per un istante che i primi patriarchi dei popoli e i fondatori delle predette religioni abbiano avuto una missione divina, noi dovremo risguardare come divino quell'impulso primitivo che fu impresso da loro: questo movimento propagandosi in coloro che primieramente si arresero alla sua forza,

diverrebbe contemporaneamente umano, ed in tal guisa i fatti complessivi prodotti, siccome già dicemmo, nello spirito del primo motore, sarebbero in pari tempo divini ed umani; *divini*, essendo le oscillazioni d'un moto impresso dall'alto: *umani*, perchè procedenti dall'attività dell'uomo. Simili fatti sarebbero altresì la norma infallibile de'pensieri e degli atti di tutti coloro che ad una di tali società vorrebbero dare il loro nome, perchè il soffio vitale ispirato dal fondatore dovrebbe essere come la molla d'ogni movimento.

Ora su questo modello è pur conformata l'infallibilità della Chiesa nell'interpretazione della santa Scrittura, e dietro questo dubbiamo apprezzarla. Ogni sviluppo dogmatico e morale che possa essere considerato come il prodotto di una formale attività universale,, dobbiamo ritenerlo come oracolo di Gesù Cristo medesimo; in ciascuno di essi è l'istesso suo divino Spirito che a noi nuovamente si manifesta. Riteniamo però sempre che vi ha tra la Chiesa e le anzidette umane società, tutta quella distanza che passa fra Cristo e semplici uomini. Indarno i principii posti dalla mano dell'uomo si sviluppano nella maniera la più conseguente; indarno le produzioni del loro spirito vantano la più perfetta armonia col loro principio creatore; esse corrono irrestibilmente al loro fine, si avanzano ad inevitabil ruina: l'edifizio non può aver maggior pregio dello spirito che l'innalzò; entrambi vanno insieme gradatamente sfasciandosi finchè ricadono nel loro nulla.

§ XXXIX.

Continuazione della dottrina sulla Chiesa come interprete della Scrittura. — Continuazione della dottrina intorno alla Tradizione.

Alcune riflessioni ancora intorno alla Srittura ed alla tradizione, non che intorno ai rapporti in cui la Chiesa sta coll'una e coll'altra. Importantissimo soggetto che ci faremo di presente a stndiare colla storia della Chiesa alla mano; e che per questo mezzo speriamo di mettere nella sua luce più chiara.

Ad eccezione di qualche setta giudaica che voleva amalgamare col Vangelo diverse leggi cerimoniali, ed alcune istituzioni puramente nazionali, è quella dei gnostici la più antica eresia. Le loro dottrine intorno alla materia, come per sè mala e coesistente con Dio fino dall'eternità, intorno alla creazione

ed al regime dell'universo per mezzo d'un genio inferiore, chiamato demiurgo, il loro docetismo ec., sono cose abbastanza conosciute perchè abbisognino di venire qui esposte. Ma per quanto oggi giorno tutti coloro che si dicono cristiani riguardino queste dottrine come estranee al cristianesimo, lasciaronsi forse i nostri eretici convincere dell'erroneità delle loro massime col mezzo della sacra Scrittura? Mainò, chè anzi amaron meglio di rigettare l'antico Testamento, e di dichiarare corrotti anche gli evangeli (1). Fra coloro che hanno studiato il gnosticismo, il maggior numero, per non dir tutti, pieni di stupore hanno chiesto a sè medesimi, come mai i seguaci di siffatti errori rinvennero tutta la loro stranissima demonologia, e tante mostruose opinioni nella parola di Cristo e degli apostoli? e chi non si terrebbe alla portata di confutare in brev'ora colla Scrittura alla mano tutta la falange dei discepoli di Marcione e di ricondurli alla pretta dottrina del cristianesimo? Anzi siam perfino tentati di tacciare di inabilità i loro primi avversari, per non esservi riesciti.

Ma quando un sentimento religioso si è impadronito degli animi, sia pur esso anche il più erroneo e qualunque siano i germi di morte che porta seco, non valgono a distruggerlo nè il ragionamento, nè l'eloquenza: le sue radici son troppo profonde per essere scoperte da occhio mortale. Egli può solo venir meno in sè medesimo, esaurirsi a poco a poco, ed estinguersi per isfinimento di forze. Ma finchè trovasi nel suo periodo d'accrescimento, tutto, anche al di fuori, gli arreca una vita più rigogliosa; la terra gli rende testimonianza, il cielo lo guarentisce. Frattanto un'epoca novella si svolge con altri elementi vitali ed altra coltura, epoca che par non avere alcun punto di contatto col passato, e spesse volte neminancò lo comprende, e domanda attonita: come ciò potè avvenire? Quando la grazia divina, che sola può accendere nei nostri cuori una scintilla di *vera vita*, salva un uomo dall'universale traviamento, costui non sa esprimere quanto il suo stato antecedente gli riesca strano e incomprensibile, se non dicendo che egli era dapprima come ammaliato, e che un denso velo gli è ormai caduto dagli occhi.

(1) Su questo proposito, il secondo secolo ne presenta di già memorabili notizie. Tertulliano disse (*de Praescript.*, c. 17): « Ista haeresis non recipit quasdam scripturas: et si quas recipit, non recipit integras, adjectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit: et si aliquatenus integras praestat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit.... Quid promovebis, exercitatissime Scripturarum, quum si quid defenderis, negetur: ex diverso, si quid negaveris, defendatur? et tu quidem nihil perdes nisi vocem in contentione: nihil consequeris, nisi bilem de blasphematione ».

Veduta allora l' impossibilità di convincere i gnostici col mezzo della Scrittura, la Chiesa cattolica doveva ella forse dichiarare che si dovesse lasciar indeciso se Dio avesse creato il mondo, se Gesù Cristo fosse stato realmente uomo, finchè non l' avessero chiaramente appreso dalla Scrittura? No di certo. Appoggiata invece sulla tradizione, sulla vivente parola, altamente proclamò che allorquando insorge alcun dubbio sulla dottrina dei Libri santi, la fede costante ed universale, permanente in sè medesima fino dalla prima sua fondazione, pronuncia in modo assolutamente decisivo; e che quanti volessero aderire a Gesù Cristo, ed eleggerlo a pastore delle loro anime, non possono scuotere il giogo di tale autorità. Indubitatamente i dottori di santa Chiesa non omisero di confutare i gnostici anche colle testimonianze de' libri sacri, e di citarle nelle insigni loro opere (1); ma questi erano ragionamenti di scientifica erudizione; l' uomo era contro l' uomo, e la Scrittura da amendue i lati. Noi ben sappiamo che, anche unicamente fondato sulla parola scritta, poteva convincersi il fedele essere i gnostici caduti in gravi errori. Ma siccome gli avversari erano del pari subbiettivamente persuasi della verità di loro dottrina; se insieme colla Bibbia non fosse esistita una regola di fede nella universal tradizione, il cristianesimo nella sua obbiettività sarebbe scomparso (2). Senza questa regola, non si sarebbe mai potuto determinare con certezza, con precisione e in modo a tutti soddisfacente qual fosse la verità cristiana; l' individuo solo avrebbe potuto dire: Quest' è il mio sentimento, questo il senso

(1) Questa osservazione indusse in errore il dottore Lucke. Si osservi la sua produzione intorno all' *Autorità della Scrittura ed ai suoi rapporti colla regola di fede nella chiesa protestante e nell' antica chiesa* (Ueber das Ansehen der heil. Schrift in der protest. und alten Kirche) p. 125, 141, 142. Nè solo Ireneo, Ippolito, Novaziano, Origene, ec., provano la dottrina della Chiesa *anche* col mezzo della Scrittura, ma in tutti i secoli fino a' nostri giorni i cattolici si sono appoggiati alla sua testimonianza.

(2) Tertulliano disse assai giustamente (l. c., c. 18): « Si quis est, cujus causa in congressum descendis Scripturarum, ut eum dubitantem confirmes, ad veritatem, an magis ad haereses deverget? *Hoc ipso motus, quod te videat nihil promovisse*, aequo gradu negandi et defendendi adversa parte statu certe pari, altercatione incertior discedet, nesciens quam haeresim judicet.... » c. 19: « Ergo non ad Scripturas provocandum est: *nec in his constituendum certamen*, in quibus aut nulla aut incerta victoria est, aut par incertae. Nam etsi non ita evaderet collatio Scripturarum, ut utramque partem parem sisteret, ordo rerum desiderabat, prius proponi quod nunc solum disputandum est: quibus competat fides ipsa? Cujus sint Scripturae? A quo, et per quos, et quando, et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani? Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas Scripturarum, et expositionum et omnium traditionum christianarum ».

che io applico alla Scrittura. Insomma, senza la tradizione non v' ha nè dottrina della Chiesa nè Chiesa, ma soltanto individui e cristiani isolati; senza tradizione non v' ha nè certezza nè sicurezza, ma soltanto dubbio e verosimiglianza.

Appena la lotta della Chiesa cattolica col gnosticismo fu giunta al suo maggiore sviluppo, che nella più diretta opposizione contro di esso si sollevò una classe di unitarii (1); e realmente questi e non il montanismo, come lo dichiara Neandro, sono precisamente l'estremo opposto del gnosticismo. Mentre i gnostici non vedevano nel cristianesimo che l'elemento divino, e in Cristo non ravvisavano se non l'eterna e divina ragione rivestita d'un corpo di mera apparenza, mentre non riconoscevano nel Salvatore un vero uomo, ma solo un' umana sembianza, mentre per loro tutto il mondo visibile era per propria essenza maligno: i secondi non rinvenivano in Cristo che un semplice uomo, sebbene illuminato dall' alto in grado eminente, e coerentemente negavano la divina missione dello Spirito Santo sovra gli apostoli e sovra la Chiesa, non che la comunicazione de' soccorsi di una grazia sovrannaturale, della quale essi non potevano ammettere la necessità: agli occhi loro tutto era buono, nè alcuna cosa racchindeva il germe d'una primitiva corruzione. In fine, secondo la dottrina de' gnostici, l' Evangelo non era che un impulso interiore, un germe divino di vita, una celeste virtù; mentre a sentimento degli unitari, egli non era che un precetto esteriore, una regola morta, un' idea astratta, una pura dottrina, colla cui applicazione vengono fin dalla radice estirpati tutti que' difetti, che si trovano nella nostra costituzione morale, comunque del resto eccellente.

Ora, siccome già i gnostici, così anche questi ultimi settari rigettavano la tradizione per unicamente appoggiarsi ai Libri santi (2), dopo averli del resto anche corrotti. In tale emergenza che dovea fare la Chiesa? Dichiarar forse che ognuno poteva provvisoriamente rimanere nella propria sentenza attendendo che lo studio della Scrittura avesse offerto a ciascuno una soluzione soddisfacente? Sì davvero, quando la Chiesa fosse stata una società storico-antiquaria, quando le fosse mancata l'idea della sua natura, della sua essenza, della sua costituzione e del suo fine, quando avesse ignorato la virtù della fede. Ma la Chiesa che tutto conosceva, s'attenne precisamente al contra-

(1) Sotto questo nome generico si comprendono tutti gli eretici che non ammettono in Dio distinzione di persone, non riconoscendo perciò in lui che una persona sola come una sola è la sostanza. B.

(2) Euseb., hist. l. V, c. 27.

rio; ed ecco gli oracoli che la sua condotta ne rivela: La dottrina del Salvatore è eternamente certa presso i suoi; la parola vivente e la parola scritta, la parola scolpita nei cuori dal divin Paracleto, e la parola tracciata sulle carte, è una sola; i dubbi che si sollevano circa la seconda, alla fiaccola della prima si dileguano. La dottrina insegnata fin da principio e tramandata per tutti i secoli nella Chiesa, è la norma infallibile per conoscere il vero senso della sacra Scrittura; e giusta siffatta norma fu sempre indubitato che il nostro Salvatore è Dio, e che noi stessi ha ripieni della sua propria divina virtù.

E per verità chi fonda la sua credenza unicamente sulla Scrittura, ossia sui risultati de' suoi studii esegetici, non ha alcuna fede, nè la menoma idea di questa virtù. Non deve egli in tal caso essere sempre pronto a modificare la sua credenza? Non deve egli ammettere che con più approfondite ricerche non possa forse arrivare a tutt' altro risultato da quelli fin allora ottenuti? E questa sola possibilità, noi domandiamo, lascerà ella che nasca nell' anima sua una convinzione profonda, radicata, e ferma come uno scoglio, convinzione che sola merita il nome di fede? Chi dice: quest' è la mia fede, non ne ha veruna. Fede, unità di credenza, universalità di dottrina sono una sola e medesima cosa, non sono che diverse espressioni d' una medesima idea. L' uomo che crede veracemente, quand' anche la sua dottrina fosse erronea, vive intimamente convinto di possedere la vera dottrina di Gesù Cristo, di partecipare alla fede degli apostoli e di tutta quella Chiesa, che dal medesimo Redentore venne fondata; egli professa fermamente che questa fede è la stessa di tutti i tempi, la sola vera. Cotal credenza è la sola ragionevole, la sola degna dell'uomo; tutto il resto non è che opinione ed incertezza, nulla ed impotente in ogni pratico rapporto.

Disparvero i secoli e le antiche sette con essi; e nuovi tempi videro nascere novelle eresie: ma tutte queste fantasie dell' egoismo adottarono lo stesso principio fondamentale, che la Scrittura fatta astrazione da ogni tradizione, è l' unica sorgente della verità cristiana, la sola regola della fede per ogni individuo; ed è da questo principio formale comune a tutti i settari, il medesimo appresso i gnostici del secondo secolo, come presso i *catari* ed i *valdesi* del duodecimo, proclamato egualmente dai sabelliani nel secolo terzo, come dagli ariani nel quarto e dai nestoriani nel quinto, è da questo principio che scaturirono tutte le dottrine più contraddittorie. Che havvi infatti di più ripugnante quanto il gnosticismo ed il pelagianismo, quanto

il sabellianismo e l' arianesimo (1) ? Ora il solo riflesso che questo principio sempre uno ed il medesimo ha sanzionate tutte le credenze, tutti i traviamenti, tutte le mostruosità ; questo solo riflesso deve mostrare ch' egli racchiude qualche profondo errore, e lascia sempre un immenso abisso tra la Scrittura e l' individuo, che solo può esser colmato da un altro principio.

Fermiamoci un istante a considerare un fenomeno singolarissimo. Ogni setta che finora si sollevò nel decorso de' tempi sempre mai riconobbe che la cattolica Chiesa, col proscrivere le precedenti eresie, fece uso ognora dei suoi diritti, anzi fu infallibile interprete della verità, sebbene poi negasse il principio formale che la moveva. Ma bisogna pur confessarlo, avrebbe giammai la Chiesa potuto in tal modo formular la sua fede senza tener salda la sua dottrina sulla sua medesima costituzione ? L' ariano riceve con gioia le decisioni portate contro i gnostici ; ma non vuole riconoscere che se la Chiesa fosse stabilita su quelle basi ch' ei vorrebbe apprestarle, ed alle quali egli pure si appoggia, non avrebbe salvati quei dogmi che egli professa con lei. I pelagiani ed i nestoriani accordano pure la fede più docile alle decisioni della Chiesa contro l' arianesimo. Bentosto però loro s' abbuia la vista sino a volere la verità cristiana senza la vera forma a lei data da Cristo, e quindi senza alcuna forma, e abbandonata la vera via della verità, battono il cammino di quelle sette a cui maledicono. Nè diversa fu la condotta di Lutero e di Calvino. I pretesi riformatori pienamente assentirono a quanto era stato definito contro i gnostici, e in appresso contro i Pauliciani ad essi affini, contro gli ariani, i pelagiani, i

(1) Leggansi s. Atanasio riguardo all' arianesimo *de Synodis*, § 13-14, 40, 43, 47, e s. Basilio *de Spir. Sancto*, c. 10, ove si legge: « Id quod impugnatur fides est, isque scopus est communis omnibus adversariis et sanae doctrinae inimicis, ut soliditatem fidei in Christum concutiant, apostolicam traditionem solo aequatam abolendo. Ea propter, *sicut* solent, qui bonae fidei debitores sunt, probationes e Scriptura clamore exigunt. Patrum testimonium, quod scriptum non est, velut nullius momenti rejicientes ». In s. Agostino, *contra Maxim.*, lib. I, c. 27, l'ariano così si esprime : « Si quid de divinis protuleris, quod commune est cum omnibus, necesse est, ut audiamus. Hae vero voces, quae extra Scripturam sunt, nullo casu a nobis suscipiuntur. Praeterea quum ipse Dominus moneat nos, et dicat : sine causa colunt me, docentes mandata et praecepta hominum ». Il medesimo fa nel seguente modo parlare Pelagio : « Credamus igitur quod legimus, et quod non legimus, nefas credamus adstruere ». (*de Natura et Gratia*, c. 39). Il Concilio Calcedunese parlando d' Eutiche dice nell' atto I (Hard. *Act. Concil.*, t. II, p. 186) : « Solas autem Scripturas inquirere, *sicut* patrum expositionibus firmiores ». Le quali parole però non esprimono il senso greco, e sarebbe d' uopo dire : « Utpote quae patrum interpretatione firmiores essent », vale a dire più certo del dogma definito, e dell' interpretazione della Chiesa.

nestoriani, i monofisiti ed altri eretici. Quando però venne loro il pensiero di esporre le loro singolari teorie intorno ai rapporti tra la fede e le opere, fra la libertà e la grazia, ed altri punti affini, essi ricalcarono appuntino le tracce di quegli uomini cotanto da loro esecrati, e che avrebbero anco dato alle fiamme se fossero caduti in loro balìa (1).

Così suona adunque il principio del dogma cattolico: Voi non potete arrivare al possesso della vera religione cristiana integra ed indivisa che nell' unione colla sua forma essenziale, ossia colla Chiesa. Considerate la Scrittura nello spirito di cotesta Chiesa, ed essa rifletterà su di voi un' immagine che perfettamente la uguaglia; nella Chiesa e colla Chiesa, unica autorità sufficiente e che lui rappresenta, contemplate il Salvatore del mondo; ed allora si imprimerà in voi la vera imagine di Cristo. Ma io sento il sarcasmo dell' empietà, che mi rinfaccia: Dobbiamo noi leggere la Scrittura cogli occhiali della Chiesa?— Non importa. Non è forse miglior partito osservar gli astri con occhio armato, che affaticare il debole sguardo e nulla scoprire? O superbia dell' uomo che respingi il soccorso, che solo può rialzare la tua fiacchezza! Tu dovrai pur sempre usare d'un vetro: solo bada bene che non te lo lasci apprestare e mettere al naso da chi non è l' ottico migliore!

(1) Martino Chemnitz afferma che Ireneo e Tertulliano, invocando la tradizione, volevano soltanto dimostrare il suo accordo colla Scrittura. Questo passo è curioso: « Non video, egli dice, si integra disputatio consideretur, quomodo alia inde possit erui sententia, quam quod ostendat consensum traditionis apostolicae cum Scriptura, ita ut eadem sit doctrina, quam Scriptura tradit, et quam primitiva Ecclesia ex Apostolorum traditione acceperat ». (*Examen. Concil. Trident.*, P. I, p. 118). E 221: « Et omnia sunt sacris Scripturis consona, quae nos et recipimus et profitemur ». Di qui Chemnitz conchiude che i testimoni del secondo, terzo e quarto secolo in favore della tradizione non depongono contro i protestanti; imperocchè noi ammettiamo, egli dice, tutti i dogmi che allora furono dichiarati contro gli eretici mediante la tradizione. L' autore considera questo punto sotto un falso rapporto. Quando i cattolici citano Tertulliano e gli altri Padri nell' attual questione, non trattasi già della tale o tal altra dottrina da loro insegnata, ma del principio stesso della tradizione. Sul punto dottrina Chemnitz è quasi sempre d'accordo coi cattolici contro i gnostici; solo si scosta da essi per abbracciare il gnosticismo, quando parla della tradizione come regola di fede. Avrebbe egli dovuto accorgersi cogli scritti d' Ireneo e di Tertulliano sott' occhi che non si ponno colla Scrittura provare nemmeno le più semplici verità del cristianesimo. Egli aggiunge p. 128: « Veteres damnaverunt Samosatenum et deinde Arium. Judex erat verbum Dei, id est testimonia ex Evangelio . . . . quae convincunt non calumniose judicantem ». Senza dubbio; eppure i Padri del Concilio Niceno furono incapaci di convincere gli ariani mediante la Scrittura, perciò appunto che questi eretici erano quelli che *giudicavano calunniosamente*.

§ XL.

Differenza di forma tra la dottrina della Scrittura e quella della Chiesa.

Se la Chiesa è l'interprete infallibile della santa Scrittura, e quindi la dottrina della Chiesa e quella della Scrittura non formano che una sola e medesima cosa, a norma de'principii da noi seguiti, quest'unità però solo si riferisce all'essenza, e non già alla forma. Imperocchè siccome la verità cristiana doveva trasmettersi per tutti i secoli e divenire l'eredità di tutto il genere umano, così fu assolutamente necessario che nella dottrina vivente della Chiesa assumesse una forma diversa, da quella che ha permanente nelle sacre Scritture; l'essenza della Chiesa ed il fine pel quale fu istituita resero necessaria una tale diversità. Ciò varranno a chiarire le seguenti riflessioni (1).

Predicata da Gesù Cristo la divina parola, essa fu ricevuta da' suoi discepoli; da questo punto diventò fede ed umana proprietà. E quando il Salvatore fu salito al suo celeste Padre, altrove non vivea la sua celeste dottrina, destinata a divulgarsi per tutto il mondo, che nella fede degli apostoli: così il nucleo, diremo, di questa fede nella persona di Pietro fu chiamato la pietra, su cui Gesù Cristo avrebbe talmente consolidata la sua Chiesa, che le porte dell'inferno non avessero a prevalere giammai contro di lei.

Ma dal momento che la divina parola ebbe a diventar fede umana, dovette sottostare a tutte le umane condizioni; da questo punto dovette venir percepita dalla forza dell'umano intelletto e crescere insieme ad essa; e parimenti venir conservata non che trasmessa dall'uomo. Perfino negli Evangelisti, che pure volevano unicamente narrare ciò che Cristo aveva detto, operato e sofferto, la divina parola appare soggetta a questa legge; e tu scopri il genio di ciascuno de'sacri storici, sì dalla scelta e disposizione delle materie, che dal modo di concepire e d'esporre il soggetto. Che avverrà però quando gli apostoli, varcati i mari, porteranno la luce evangelica fino ai confini del mondo? Allora di mezzo a coloro che gli ascoltano predicare tu vedi levarsi una folla di ostacoli ch'e' sono tenuti a rimuovere,

(1) Si prega il lettore a tener ben d'occhio il punto della questione, ed a non voler giudicare la dottrina dell'autore prima di leggerla completamente. *(Nota del trad. franc.)*

laonde è mestieri che essi ragionino, combattano, confrontino; operazioni che tutte attivano le facoltà del loro intelletto.

Di questa guisa la dottrina del Salvatore fu sottoposta all'attività dell' umana intelligenza; e allora da un lato la divina parola venne analizzata e resa soggetta a logiche divisioni; dall'altro fu coordinata e raffrontata con sè medesima e le singole parti furono ricondotte a certi principii fondamentali. Per tal mezzo un' intelligenza più chiara e più precisa ne fu altresì offerta allo spirito umano; che tutte le idee a lui provenienti dall' esterno, fa d' uopo che se le assimili, quasi per una seconda creazione, se ama averne piena coscienza. Quindi è che la dottrina primitiva, elaborata in tanti modi mercè il concorso dell' umana intelligenza, si mostrò sotto molti e varii aspetti. Rimase ella però sempre la dottrina primitiva? Noi possiamo rispondere egualmente sì o no: sì, stante che essa rimase immutabile quanto all' essenza; no, avendo essa mutato quanto alla forma. E vaglia il vero; se fin dai tempi degli apostoli lo spirito divino presiedette a tutte codeste evoluzioni, non è però men vero ch' esse abbiano potuto operarsi senza dell' uomo, senza la sua attività ed intelligenza. Ed in quella guisa che nell'opere cristiane la libertà e la grazia si compenetrano tra loro, sicchè il medesimo atto è indivisibilmente divino ed umano, così pure lo stesso avviene riguardo all' oggetto di cui ora si tratta.

Nè mai potè accadere altrimenti, neppure dopo la morte degli apostoli, neppure quando i vangeli, le epistole e tutte le scritture del nuovo Testamento passarono nelle mani de' fedeli. Quando la Chiesa, nella guisa testè descritta, dichiara ed assicura la dottrina primitiva contro le eresie, è mestieri ch' ella scambi l'espressione apostolica con un' altra più acconcia a precisare e rintuzzare quel determinato errore, che vuol condannare. Se nella loro polemica rappresentando la verità divina sotto diversi punti di vista, neppure gli stessi apostoli ne poterono conservare la forma primitiva, colla quale la ricevettero dal loro maestro, tanto meno lo potrà la Chiesa alla sua volta. Quando la dottrina evangelica viene intaccata da un erroneo sistema teologico, e con una terminologia che gli è propria; come potranno venir escluse in un modo chiaro precise e popolare quelle false idee, se la Chiesa non prende propriamente di mira la forma medesima dell' errore, se non espone le sue tesi sotto un tale aspetto, che sia in relazione con quella veste, onde le antitesi si ricoprono, rendendosi così intelligibile a tutti i contemporanei? Si dia un' occhiata all' origine del simbolo di Ni-

cea, e ne verrà piena luce sul nostro asserto. La forma è l'umano, il temporale, il transitorio, se in sè sola si consideri, della dottrina rivelata, e potrebbe venir ricambiata con altre mille.

Così la tradizione trasmette a'secoli futuri la verità cristiana spesso sotto una forma differente, e ciò appunto perchè questa verità viene affidata ad uomini, che denno tener conto dei tempi e delle circostanze.

Da ultimo, siccome gli scritti degli apostoli hanno diffuso maggior luce sulle salutari verità del Vangelo, così la dottrina della Chiesa ci mette sempre più addentro nella santa Scrittura. Vengano ora i protestanti a dirci: Voi abbandonate la dottrina de' libri santi, per non predicare che la dottrina della Chiesa. Su questo proposito non potremmo noi risponder loro: Voi abbandonate la dottrina del Salvatore per non predicare che quella degli apostoli? Mai una così assurda obbiezione non ne sarebbe stata rinfacciata, ove si fosse compreso essere stato Gesù Cristo Dio ed uomo insieme, ed aver egli per conseguenza continuata la sua opera in un modo divino ed umano ad un tempo. Dunque la tradizione della Chiesa non diversifica se non di forma dalla dottrina delle Scritture, siccome non vi passa altra diversità fra gli insegnamenti di Cristo e quelli degli apostoli.

Oltre a ciò se il fedele penetra sempre più addentro l'evangelica rivelazione, egli lo deve altresì ai continui attacchi della verità, alla sua lotta contro gli errori ognor rinascenti. Spinti da cieco zelo alcuni Giudei mal convertiti s'armano per la difesa del mosaismo; e s. Paolo ne rivela la virtù del vangelo e l'eccellenza della fede. Delle turbolenze scoppiano tra i fedeli di Corinto; e lo stesso apostolo mette fuori i suoi divini oracoli sopra la costituzione della Chiesa. Subito dopo vedremo i gnostici ed i manichei seminare la discordia nel campo del Signore: ma dal seno del combattimento spargesi viva luce sulle questioni della più alta importanza, sulla natura ed origine del male, sull'eccellenza della prima creazione (la natura e la libertà), ed i suoi rapporti coll'edifizio cristiano. Le disputazioni pelagiane apersero l'adito a tutta approfondire la debolezza e la miseria dell'uomo, e così di mano in mano fino ai nostri giorni. Nè i cattolici ponno negare di aver molto guadagnato nelle contese coi protestanti, nè i protestanti se ne debbono per questo gloriare. La caduta de' protestanti dovette imprimere un moto d'ascensione al cattolicismo, nè più nè meno come avvenne sempre con ogni eresia: le tenebre che involsero l'intelletto dei riformatori, fecero brillare di più splendida luce

la verità cattolica. Si raffrontino gli autori degli ultimi tempi colle opere anteriori al Concilio di Trento, e chiaro si vedrà che nella conoscenza del cristianesimo noi siamo di un buon tratto più innanzi che non eravamo prima della riforma. Tutti i dogmi ivi messi in questione vennero discussi, stabiliti su più solide basi, commendati ed illustrati con molto maggiore profondità e perspicacia.

Così ogni profonda intuizione della verità cristiana si effettua mercè il contrasto e la lotta, l'attacco e la difesa della verità. Ma questo fenomeno è troppo importante per non fermarci d'avvantaggio a considerarlo.

Quando l'errore ha sparso il dubbio negli intelletti ed ha divisi gli spiriti, qual mezzo v'ha egli mai per discernere la vera dottrina e giungere all'unità se non quello d'un'autorità vivente ed infallibile? Senza questa bussola noi saremmo sbalestrati da opinione in opinione, e sempreppiù sviati dal sentiero della verità. Quindi, per dirlo di passaggio, ovunque la Scrittura fu proclamata come unica norma e fonte di fede, senza veruna tradizione, senza autorità ecclesiastica, ogni sviluppo del dogma cristiano, ogni sua scientifica esposizione, ogni considerazione filosofica ne fu sbandita e perfino odiata; non si cercò mai di appagare nel cristianesimo anche l'umana ragione, di stringerla colla fede in bella alleanza; anzi, per una necessaria conseguenza si venne sempre a scagliar l'anatema contro ogni tentativo di simil natura. Oppure, perduta ogni speranza di uscire dal labirinto inestricabile di tante opposte opinioni, e di veder spuntare un lume più sicuro da quel caos tenebroso, si cerca di trovare nella Scrittura tutta l'immensa falange delle fantasie, delle visioni dell'epoca, e riscontratele in qualsiasi modo, si osa proclamarle dogma evangelico. E intanto non si ravvisa, che colla compiacenza di riconoscere come dogma tutte le opinioni, qualunque elle sieno, che hanno tentato di appoggiarsi alla Scrittura, si prepara un principio distruttivo, che taglia e non scioglie tutti i nodi della storia cristiana; il principio cioè, che la storia della Chiesa non ha altro scopo se non di provare che la Scrittura non contiene alcun senso, perciò appunto che tutti gli ammette. Ecco adunque a che riduconsi tutte le accuse contro la cattolica Chiesa: le vien opposto d'essere sì demente da supporre che la lettera della Scrittura contenga un senso unico e preciso nè mai perituro; e che lo spirito umano nella Chiesa cristiana non abbia altro scopo che quello di appropriarselo con sempre maggior precisione e chiarezza; mentre per l'appunto *la confutazione di un tal pregiudizio, antico quanto la Chiesa*, sarebbe stato il vero

scopo dell' *intelligenza* cristiana nel decorso di tutti i secoli (1). Ecco dove arrivano i protestanti, ecco il gran vero, che neppure diciotto secoli valsero a mostrare ai nostri occhi.

§ XLI.

Tradizione nel senso più stretto della parola. — Canone delle Scritture.

Consideriamo ancora la tradizione sotto un altro punto di vista. Sin qui l'abbiamo descritta come la coscienza cristiana, come la vivente parola della fede, la norma per l'interpretazione dei sacri Volumi. Sotto tal rapporto la tradizione e la Scrittura non sono che una sola e stessa cosa, contenendo amendue il medesimo complesso di verità. Ma, siccome noi cattolici riteniamo, v'hanno inoltre molti punti di dottrina insegnati dagli apostoli, che la Scrittura non contiene in alcun modo, o tutt' al più in modo, soltanto implicito. Quest'asserzione della Chiesa cattolica, è della massima importanza, e sopra di essa si innalza in certo modo tutto il cristiano edifizio (2). Su queste tradizioni orali è basata la canonicità e perfino l'inspirazione della Scrit-

(1) Pel protestante la dottrina cristiana ha ricevuta la sua ultima forma ed espressione nel Vangelo. Con qual diritto noi gli domandiamo, pretenderebbe egli di commentare ed interpretare i suoi precetti, cui deve obbedire? Potrebbe egli farlo senza mettersi al di sopra della regola di sua fede? e quando vedrà levarsi una folla di dottrine e di sentimenti opposti, nello scontro delle opinioni, chi avrà a decidere? A tal proposito Rousseau combatte vittoriosamente i ministri di Ginevra. « Noi possiamo, egli dice, ingannarci nelle nostre idee come voi nelle vostre, essendo uomini. Voi potete avere tanta buona fede quanta noi, nè voi potreste averne di più; voi potete essere più illuminati, ma non siete già infallibili. Chi porterà adunque giudizio fra i due partiti? voi forse? ciò non è giusto: noi forse che tanto diffidiamo di noi stessi? no certamente (*) ». Ecco dunque l'alternativa in cui trovasi il discepolo di Lutero, o di rinunziare ad ogni progresso nella scienza cristiana, o di ammettere mille dottrine contraddittorie. Venga ora a dirci, ché noi inceppiamo le intelligenze, e le condanniamo ad un eterno riposo! *(Nota del trad. franc.)*

(2) *Conc. Trident.*, sess. IV, decret. de canonicis Scripturis. « Perspiciensque (sacrosanta Synodus) hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis, et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt ». Su di questo il cardinale Pallavicini fece il seguente rilievo, l. VI, c. VIII, n. 7: « Duo per illam sanctionem intendit Synodus: alterum, palam facere, fidei catholicae fundamenta non modo esse divinas litteras, quod recentes haeretici pertinaciter contendebant; sed non minus etiam traditiones, a quibus denique dependet, quidquid certi obtinemus de legitima ipsarum Scripturarum auctoritate ».

(*) *Prima lettera della Montagna.*

tura. Imperocchè in nessuna parte questa indica i libri ondo ella si compone, e quand'anche noi ne avessimo sott'occhio una testimonianza, resterebbe ancora a provarsi l'autenticità e l'infallibilità di essa.

Appartiene adunque alla società fondata dal Salvatore l'assicurarci intorno all'inspirazione dei Libri santi. Ora, più che mai giova sperarlo, il gran momento della dottrina sull'autorità della Chiesa brilla di tutta la sua luce. Dov'è il Cristiano che non riconosca il dito di Dio nella conservazione degli scritti di quegli apostoli e di quelli tra i loro discepoli, i quali contribuirono la loro parte al corpo de'libri santi? Ma bisogna pur convenirne, anche in onta della più decisa opposizione alla Chiesa, esser stata la Chiesa il mezzo prescelto dal Salvatore onde trasmettere incorrotti a tutti i secoli questi scritti vergati sotto la sua speciale assistenza. Ciascuno mediocremente addottrinato in teologia ben sa che i settarii dei primi secoli, i gnostici ed una classe di antitrinitari, rigettavano ora un vangelo, ed ora un altro, ora gli atti apostolici, ora le lettere degli apostoli; e che anzi con mano sacrilega mutilavano i veri loro scritti, e ne mettevano in corso degli apocrifi. Ciascuno non può a meno di non conoscere che appunto quella Chiesa visibile, alla quale questi eretici vibravano i loro colpi, nella stessa guisa che poi fecero i protestanti; quella Chiesa, che queste sette chiamavano la prostituta di Babilonia, la tiranna delle intelligenze; quella Chiesa Dio scelse e fece degna di custodire questo preziosissimo tesoro dei cristiani. Quali conseguenze non ne derivano spontaneamente! Un tal fatto, come noi lo vedremo più tardi, commoveva fortemente lo stesso Lutero. Lascieremo di riferire le sue riflessioni a tal uopo; s'industrino i suoi scolari a conciliarle se ponno coll'attitudine ch'ei prese verso la Chiesa.

Rapporto al canone delle Scritture v'ha qualche differenza tra i cattolici ed i protestanti. Dapprincipio pareva che grandi contrarietà stessero per svilupparsi su questo argomento, e che fossero per rinnovarsi le tristi scene dei primi secoli, quando arbitrariamente oggi si rigettava una parte delle sacre Scritture, all'indomani un'altra, secondo l'interesse che ciascuno avea preso per qualche dottrina. Il patriarca della riforma, come ognun sa, espunse l'epistola di s. Giacomo ch'egli non arrossisce perfino di chiamare *straminea*, rifiutandosi di riconoscerla per opera d'un apostolo. Nè altrimenti opinava dell'Apocalisse, e soleva anche dire, non doversi nei tre primi evangeli cercare il Vangelo; mostrando in vece somma riverenza, fra tutti i libri del nuovo Testamento al Vangelo di s. Giovanni, agli Atti Apo-

stolici ed alle Lettere di s. Paolo (1). La dottrina della lettera di s. Giacomo sui rapporti fra la fede del cristiano e la sua vita contrariava di troppo la dottrina di Lutero sulle buone opere; ecco ciò che indusse Lutero a non ammettere quella preziosa lettera, piuttosto che a rettificare le sue teorie; volendo così posposta l'autenticità dei libri canonici alla sua individuale infallibilità. Checchè poi sia dell'oscurità dell'Apocalisse, essa è però troppo chiara in certi passi. Ella dice per esempio: *Beati i morti che muoiono nel Signore, perchè le loro opere li seguiranno* (2). Ora simili espressioni erano più che bastanti per iscandalizzare un Lutero. In quanto poi alla proposizione inaudita perfino alla riforma, non doversi cercare ne' primi tre evangeli il vangelo, essa si spiega da ciò che abbiamo detto sul senso di quest'ultima parola nell'antica dottrina protestante. Ciò nullameno Lutero non valse da questo lato a traviare il buon senso de' suoi discepoli; e accadde quindi che da costoro, non altrimenti che dai pretesi riformati, vennero accettati come canonici tutti i libri del nuovo Testamento (3), siccome li riconosce la Chiesa nostra.

Ma riguardo al Testamento antico i pregiudizi dogmatici la vinsero; il perchè tutti gli scritti da noi chiamati *deuterocanonici* (4) furono gli uni dietro gli altri eliminati dal loro cano-

(1) Giobbe è un *cantafavole*; l' Ecclesiastico non ha nè stivali nè speroni e cavalca con dei peduli. L' Epistola agli Ebrei contiene degli errori opposti a tutte le lettere di s. Paolo, nè è possibile ravvisarvi uno spirito apostolico e divino. *Opera Jenens*, tom. 1, p. 431. Vedi parimenti il *Tischreden*. Bertold e Devetto, nella loro *Introduzione ai Libri Santi*, riportano questi passi ad edificazione del lettore. *(Nota del trad. franc.)*

(2 L. c., XIV, 13.

(3) Egli è chiaro che il nostro autore non parla che dei simboli della fede; quanto agli individui è ben altra cosa. Tutti non pigliano dalla Scrittura se non ciò che loro conviene: la massima parte la rigettano tal quale sta. Abbiamo già ascoltato i nostri protestanti; sarebbe facile moltiplicarne le citazioni. « L'Evangelo di san Matteo, dice un sovrointendente, espone la dottrina con molte aggiunte straniere e cangiamenti. Non può dunque servire per regola di fede. Il Vangelo di s. Giovanni del pari che le sue lettere è lavoro di qualche Giudeo; molte cose vi si ritrovano vituperevoli o contraddittorie. S. Paolo nelle sue Lettere non ha punto abbandonato le sue idee giudaiche; egli crede ancora al Dio punitore dei Giudei, nè si oppone alla risurrezione della carne. Le lettere degli apostoli Pietro, Giacomo e l'Epistola agli Ebrei sono come quelle di s. Paolo in generale: i libri del Nuovo Testamento non presentano un corpo di dottrina compatto e sicuro » (*Dommatica*, del dottor Claudius). Un altro protestante continua: « La dottrina degli Evangeli non è più sicura che quella non sia della tradizione orale. È probabile che non siasi ricevuta la pura dottrina di Cristo per mezzo dei documenti del Nuovo Testamento, o per lo meno che molte sviste vi siano trascorse. Non andrebbe meglio la cosa, se noi non avessimo alcun rapporto su Gesù Cristo? » *Journal théologique*, d'Augusta, n. 9, p. 106 e 107, anno 1801. *(Nota del trad. franc).*

(4) Il Concilio di Trento, sess. IV. *decretum de can. script.*, così enumera i libri dell'antico Testamento: « Sunt infra scripti: Testamenti veteris, quinque

ne, più decisamente però per parte dei riformati che non dei luterani. E veramente che la critica non sia stata il solo movente, che determinò i protestanti ad un tal fatto, almeno Clausen fra i recenti non seppe farne mistero.

§ XLII.

Rapporto della tradizione coll'esegesi scientifica. — Autorità dei Padri e libero esame.

Ma se la tradizione dogmatica (1) determina il senso delle Scritture, se la Chiesa ne è il solo giudice infallibile, qual è il dominio della scienza nella interpretazione de'libri santi? Come potrà svilupparvisi il talento e l'erudizione dell'esegeta? Ecco l'ultima questione che abbiamo a sciogliere.

Ma primieramente l'interpretazione offerta dalla Chiesa non entra in tutte le particolarità che provocano l'attenzione del filologo; essa non crede, per esempio, d'avere un obbligo, e quindi un diritto esclusivo di fissar l'epoca, l'origine il fine, l'autore del libro di Giobbe, di determinare l'ordine cronologico delle Epistole di san Paolo, di portar giudizio sul fine e sui motivi onde san Giovanni mise fuori il suo Vangelo, e san Paolo indirizzò un'epistola anche ai Romani ecc. Nè tampoco spiega filologicamente le singole parole, e versetti, il legame che rannoda le parti fra di loro, e il rapporto in cui queste stanno col tutto; le particolarità archeologiche sono del pari fuori del suo dominio. Insomma le sue esposizioni non si estendono che al dogma e la morale. Ecco ciò che la Chiesa si limita a interpretare.

Quanto al modo di cotesta spiegazione la Chiesa non procede già dietro le note regole dell'ermeneutica istorico-gramati-

Moysis, id est Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deutoronomium: Josue, Judicum, Ruth, quatuor Regum, duo Paralipomenon, Esdrae primus, et secundus, qui dicitur Neemiae, Thobias, Judith, Ester, Job, Psalterium davidicum centum quinquaginta psalmorum, Parabolae, Ecclesiastes, Canticum canticorum, Sapientia, Ecclesiaticus, Isaias, Hieremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel, duodecim prophetae minores, id est, Osea, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Micheas, Naum, Abacuc, Sophonias, Aggeus, Zacharias, Malachias, duo Machabeorum primus et secundus ».

La Confessione Gallicana, l. I, p. 111, annovera i seguenti libri: « Quinque libri Moysis nempe.... Josue, Judices, Ruth, Samuelis, l. 2, Regum l. 2, Chronicon, sive Paralip. l. 2, Esdrae l. 1, Nehemias, Ester, Job, Psalmi, Proverbia, Ecclesiastes, Canticum canticorum, Isaias, Jeremias, cum Lament., Ezechiel, Daniel, Minores Prophetae 12 nempe ». Ove vennero omessi: Tobias, Judith, Baruc, Sapientia, Ecclesiasticus, Machabeorum primus et secundus.

(1) Non trattasi che del dogma; non tenendosi qui alcun discorso di una tradizione concernente la disciplina; la liturgia, ec.

cale, coll'uso delle quali noi siamo soliti d'indagare scientificamente il senso delle sacre Scritture: ella definisce il contenuto di ciascuno dei Libri santi piuttosto secondo lo spirito che domina tutto l'insieme. Perciò vediamo che i primi concili ecumenici non allegarono in appoggio delle loro decisioni alcun passo speciale delle Scritture; e tutti i teologi cattolici insegnano con perfetto accordo e in piena armonia collo spirito della Chiesa, che questa non è infallibile nelle prove bibliche di sue definizioni, ma soltanto nelle definizioni stesse. E perchè nei primi secoli la Chiesa congregata non si appoggiava sui monumenti divinamente ispirati di nostra fede? Eccone un' intima ragione: perchè essa non deve la sua origine alla santa Scrittura, e perchè è anteriore al nuovo Testamento (1). Le verità da lei proclamate, le accolse dalla bocca stessa del Salvatore; quindi lo Spirito Santo le ha scolpite nella sua coscienza, o, come dice s. Ireneo, nel suo cuore. Essa adunque ha una certezza *immediata* (2) de' suoi insegnamenti. Che se la Chiesa dovesse indagare i suoi dogmi solo mediante un scientifico esame, da quel punto sarebbe con sè stessa nella più manifesta contraddizione, distruggerebbe anzi sè medesima. E difatti in questa ipotesi la Chiesa esisterebbe, e non esisterebbe: esisterebbe, giacchè voi pretendete ch' essa vada in traccia del dogma cattolico per mezzo dell' esame; non esisterebbe, perchè voi la supponete destituita della vera dottrina, vale a dire della condizione essenziale di sua esistenza. Ella ricercherebbe sè stessa, fatta simile all' insensato che volesse scoprire in un pezzo di carta scritto di sua mano, ch' egli esiste realmente! Le sette e le fazioni sole cadono e denno cadere in tale follia. Le verità essenziali contenute nella Scrittura sono eternamente presenti alla Chiesa, costituen-

(1) Molti protestanti riconoscono cotal verità che atterra tutto il loro sistema. « Tutta la religione di Cristo, dice un celebre scrittore del partito, era già creduta e praticata, eppure nessuno degli evangelisti ne avea steso verun cenno. L'orazione dominicale veniva recitata prima che san Matteo l'avesse scritta, imperocchè Gesù Cristo stesso avea insegnata questa preghiera a'suoi discepoli. Lo stesso avviene della formola del battesimo: nessun sacro autore ne aveva fatto menzione, ed era già in uso presso i fedeli. Se adunque i primi cristiani non dovettero attendere su questi punti gli scritti degli Apostoli, perchè avrebbero essi contratto quest'obbligo riguardo ad altri articoli? Gli evangelisti non hanno mai preteso di aver scritto tutte le azioni e le parole di Gesù Cristo. Essi dicono precisamente il contrario per lasciar luogo alle tradizioni ». *Opera postuma di Lessing.* *(Nota del trad. fran.)*

(2) Se si trovasse questa frase esagerata, avremmo ragione di domandare qual è il mezzo, l'intermediario fra il Salvatore e la Chiesa. Quando si rispondesse che questo mezzo è la Scrittura, domanderemmo ancora, se ciò avveniva prima della Scrittura, e donde trae questa la sua autorità. *(Nota del trad. franc.)*

do esse la sua anima ed il suo tutto. Ella non esiste che per mezzo di Gesù Cristo, ed avrebbe ella a ricercarne l'esistenza? Chi ha solo un istante ben ponderate queste parole: *Io sono con voi sino alla consumazione dei secoli*, non può non comprendere la dottrina della Chiesa sulla propria costituzione.

Ora poi è facile il risolvere cotal questione: fin dove si estende la libertà dell'esegeta cattolico nell'interpretazione della sacra Scrittura? Non trattasi già di quella libertà di cui si abusa nella riforma, libertà che consiste nel commentare la Scrittura a norma dei proprii capricci, a trattarla come un guazzabuglio d'errori, di verità, di saggezza e di follia. Questa libertà noi la possediamo come uomini, come la possedono il protestante, il giudeo ed il maomettano; ma qui si tratta della libertà di cui gode l'esegeta, che pur vuol rimanere nella navicella di Pietro. Come cattolico egli ha la libera convinzione, esser la Chiesa un'istituzione divina, assistita da un soccorso celeste che sempre la tiene in possesso della pura verità. Ei crede adunque ch'ogni dottrina da lei rigettata è contraria alla Scrittura, e che tutti i dogmi ch'essa proclama concordano con quella, sebbene esplicitamente non vi siano contenuti. Per conseguenza egli è persuaso, a ragione d'esempio, che secondo i Libri santi, Gesù Cristo riunisce la natura divina all'umana. Ora riconosciuta cotesta verità, non ha più il potere d'ammettere il contrario, altrimenti anderebbe in contraddizione con sè stesso; siccome chi ha fatto voto di castità non può più senza violar la promessa entrare nell'alleanza coniugale.

Tali confini, che chiunque non potrà a meno di confessar ragionevoli; e sono pur quelli che la Chiesa prescrive ai fedeli, al dotto esegeta come all'ignorante. Or' ella permettesse a ciascuno di rigettare il suo insegnamento, di consecrare tutto ciò che l'immaginazione può vedere nella Scrittura, confesserebbe di non possedere alcuna dottrina, o diciam meglio rinnegherebbe sè stessa; chè il semplice possesso della Bibbia, non costituisce una Chiesa, più di quello che l'intelletto possa bastare a renderci dotti. Una chiesa cotale presenterebbe realmente come persona morale la più ripugnante contraddizione che mai si possa immaginare in un individuo qualunque. L'individuo non può credere e rigettare ad un tempo l'istessa cosa. Ma se una Chiesa, che è l'aggregazione di molti individui, lasciasse a ciascuno il potere di formarsi il suo simbolo, presenterebbe l'enorme contraddizione di negare ed affermare ad un tempo stesso la stessa dottrina: e ben si potrebbe abbellire cotal mostro de' più bei titoli, ma non potrebbe però giammai chiamarsi una Chiesa.

La Chiesa deve educare i popoli e iniziarli al regno di Dio; e questo regno poggia su dei fatti determinati, e su di verità eternamente immutabili. Una Chiesa adunque che non conosce uno stato d'immutabilità, somiglia a quel maestro il quale ignora che debba insegnare. La Chiesa deve stampare Gesù Cristo nel cuore de' suoi figli; ma il nostro divin Salvatore non è ora sì ed ora no, bensì eternamente lo stesso. La Chiesa deve recare negli spiriti la parola discesa dall' alto, ma questa parola non è già un suono vago ed indistinto, in cui si possa a capriccio riconoscere ciò che si vuole.

Quindi che l'obbligo imposto dalla Chiesa a' suoi fedeli, di ritrovare nella Scrittura la fede e la morale che da lei vien proposta, sia fondato sulla ragione stessa d'una Chiesa positiva. E realmente nessuno che presti ossequio alla Chiesa, s'obbliga ad obbedirle in altro che nella fede e nella morale; e siccome in questo solo rapporto ella dichiara il senso della sacra Scrittura, ed anzi solo in generale, così ecco pure in tal rapporto il solo obbligo del fedele; al di là di questo confine egli è sciolto da ogni vincolo; e un vastissimo campo si apre ancora innanzi all' esegeta cattolico, ove tutti sviluppare i suoi talenti e la sua erudizione, e aggiungere sempre novelli impulsi ai progressi della scienza.

« Ma, dicon i nostri avversarii, dacchè i santi Padri hanno interpretato e commentato le Scritture più non vi è lecito scostarvi dal loro sentimento (1); le prescrizioni tridentine ve lo proibiscono. Avete dunque bell'e fatta, e già da secoli, un'esegesi, e vi è chiusa ogni via ad una intelligenza sempre più accurata dei libri santi ». Prima di esporre il sentimento cattolico su tal proposito, facciamo un cenno intorno all' interpretazione dei Padri, e mostriamo i principii cattolici relativamente ai rapporti fra l'autorità dei santi Padri e le ricerche scientifiche in generale.

Alla lettura di que' sommi dottori, gloria de' loro secoli, tosto balza all'occhio ch'essi, mentre unanimi convengono nel dogma cristiano, e nei principii della morale, sono poi svariatissimi ne' modi di commentarli e di svilupparli. Il genio proprio a ciascun d'essi si rivela così nell'espressione come nel pensiero, tanto nelle prove quanto nella speculazione. Se l'uno ha un occhio più profondo, l'altro ha una veduta più chiara e più penetrante; il primo fa fruttificare un talento, il secondo un

(1) Il Concilio di Trento, sess. IV, *decret. de edit. et usu sacror. librorum*, infatti asserisce: « Ut nemo.... contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat ».

altro. Ora, mentre tutti i cattolici, non altrimenti che tutti i santi Padri, professano la medesima fede e l'istessa morale, è facoltativo a voi, se trattasi d'opinione che sia in essi puramente personale, di ammetterla o di rigettarla, e di abbracciare taluno o tal altro sentimento. Considerata come individuale giudizio la dottrina de' Padri non ha altro valore, che quello che le vien dalle prove ond'è suffragata. Siffatti principii furono mai sempre riconosciuti, non che praticati dai cattolici. Non v'ha un santo Padre che sia giunto ad imporre alla Chiesa le sue particolari opinioni. Ne sia prova Agostino; chi più di lui si guadagnò il diritto d'imporre colla sua autorità? Eppure la Chiesa non ha giammai sanzionata come sua propria la di lui teoria sul peccato originale e sulla grazia. Egli stesso ci avvisa di giudicare colla bilancia in mano le sue particolari opinioni, e di tenere solo quanto vi troviamo di buono (1). Ecco i sentimenti del vero cattolico.

(1) S. Agostino, *contra Faust. Manich.*, l. II, c. 5: « Id genus litterarum, *quae non praecipiendi auctoritate, sed proficiendi* exercitatione scribuntur a nobis, non cum credendi necessitate, sed cum judicandi libertate legendum est; cui tamen ne intercluderetur locus et adimeretur posteris ad quaestiones difficiles tractandas, atque versandas, *linguae ac styli saluberrimus labor*; distincta est a posterioribus libris excellentia canonicae auctoritatis veteris et novi Testamenti, quae apostolorum confirmata temporibus, per successiones episcoporum, et propagationes ecclesiarum, tanquam in sede quadam sublimiter constituta est, cui serviat omnis fidelis et pius intellectus. Ibi si quid velut absurdum noverit, non licet dicere, auctor hujus libri non tenuit veritatem: sed, aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis. In opusculis autem posteriorum, quae libris innumerabilibus continentur, sed nullo modo illi sacratissimae canonicarum scripturarum excellentia coaequantur, etiam in quibuscunque eorum invenitur eadem veritas, longe tamen est impar auctoritas. Itaque in eis, si qua forte propterea dissonare putantur a vero, quia non ut dicta sunt, intelliguntur; tamen liberum ibi habet lector, auditorve judicium, quo vel adprobet quod placuerit, vel improbet quod offenderit. Et ideo cuncta ejusmodi nisi vel certa ratione, vel ex illa canonica auctoritate defendantur, ut demonstretur sive omnino ita esse, sive fieri potuisse quod ibi disputatum est, vel narratum: si cui displicuerit, aut credere noluerit, non reprehenditur. In illa vero canonica eminentia ss. litterarum, etiamsi unus propheta, seu apostolus, aut evangelista, aliquid in suis litteris posuisse, ipsa canonis confirmatione declaratur, non licet dubitare quod verum sit: alioquin nulla erit pagina, qua humanae imperitiae regatur infirmitas, si librorum saluberrima auctoritas aut contempta penitus aboletur, aut interminata confunditur ». S. Tomaso d'Aquino, *Sum. tot. theol.*, P. I, Q. I, art. 8, edit. Caj. Lugd. 1580, p. 10: « Auctoritatibus canonicae Scripturae utitur (sacra doctrina) proprie ex necessitate argumentando: auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripsere, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus in epistola ad Hieronymum (questa è la XIX). Solis enim Scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime cre-

Del resto l'espressione *dottrina de' Padri*, è spesso sinonima di *tradizione*. Allora non si consideran più gli scrittori dei primi secoli come dottori particolari, che espongono le loro individuali opinioni, ma come rappresentanti l' anticbità credente, come formanti la catena della parola trasmessa. Sotto questo rapporto, noi dobbiamo prestare obbedienza al loro insegnamento como da un'antorità sufficiente ; chè non son più essi che parlano, ma è la fede della Chiesa che si annunzia per loro bocca, è quella tradizione alla quale si sottoposero essi medesimi. La dottrina cristiana, esistendo sempre inalterata in tutti i tempi, noi dobbiamo necessariamente convenire nella credenza di coloro che ne sono gli organi. Noi non possiamo, nè vogliam credere altrimenti che i nostri Padri ; ma in quanto alle loro opinioni particolari è libero a noi ammetterle o rifiutarle. Del resto però, come l' abbiamo già detto, vedemmo in tutti i secoli i più bei genii dedicarsi alla difesa del cristianesimo, illustrare e penetrare sempre più avanti in que'dogmi, che pur sono invariabili, portando la fiaccola della scienza fino ne' loro più intimi penetrali. Così la scienza dilata di giorno in giorno il suo dominio, così i segreti di Dio si vanno sempre più manifestando. Egli è adunque falso che i santi Padri inceppino le intelligenze e rendano impossibile per sempre ogni progresso (1).

dam. Alios sntem ita lego, ut qusntslibet ssnclitate doctrinaque prsepollsnt non ideo verum putem quod ipsi ita senserunt, vel scripserunt ». Quindi saggiamente distinguono i cattolici tra le osservazioni speculative teologiche n filosofiche d'un padre, e la *testimonianza* che dà intorno aila credenza del suo secolo. L'opinione d'un dottore non è alfine che un'opinione, ed snco allorchè tutti audassero d'accordo, la loro dottrina non potrebbe costituire un dogma. Melchiorre Cano dice a proposito, *Loc. Theolog.*, l. VII, c. 3. p. 425. « Sanctorum anctoritas, sive paucorum sive plurinm, cum ad eas facultates sffertur, quae natursli lnmine continentur, certa srgumenta non snppeditat: sed tantnm pollet, quantum ratio naturae consentanea persuaserit ». Così poi prosiegue a pag. 432: « Omnium etiam sanctorum auctoritas ln eo genere quaestionum. qnas ad fidem diximus minime pertinere, iidem qnidem probabilem facit; certam non facit ». Siccome appare dallo sviluppo della sua proposizione, Il Cano tratta qni delle ricerche che si riferiscono alls dottrina dells fede. Alla pagina 430 soggiunge altresì: « *Auctores Canonici*, nt supernl, coelestes, divini perpetuam stabilemque constantiam servant, reliqui vero scriptores sancti inferiores et humani snnt, deficiuntque interdum ac monstrum quandoque pariunt, praeter convenientem ordinem institutumque naturae ».

(1) Vincenzo Lirinese nel suo *Commonitorio*, ed. Küpfel, Vienna, 1809, c. XXVII, p. 199, è ammirabile su questo pnnto, ei dice: « Esto spiritualis tabernaculi Beseleel (Exod. XXXI, 2) pretiosas divini dogmstis gemmas exsculpe, fideliter coapta, adorna sapienter, sdjice splendorem, gratiam, venustatem. Intelligatur, te exponente, illustrius, quod ante obscurius credebatur. Per te posteritas intellectum gratuletur, quod ante vetustas non intellectum venerabatur. Eadem tamen, quae didicisti, doce: ut, cum dicas nove, non dicas nova », c. XXVIII: « Sed forsitan dicit aliquis: nullusne ergo in Ecclesia Christi profectus?

Ecco quanto avviene anche circa l'interpretazione della sacra Scrittura. Tranne l'interpretazione d'un piccolo numero di passi veramente classici, noi non sappiamo dove riscontrare l'unanimità delle patristiche esposizioni: il solo punto su cui vediamo tutti i Padri d'accordo, si è nel ravvisare nella Bibbia gli stessi dogmi e la stessa morale. Ciascuno però ne la svolge in una guisa tutta a lui propria. L'uno è modello esimio per tutti i tempi, l'altro non levasi al di sopra della mediocrità, un altro non è lodevole che pel suo buon volere e per l'ardente affetto verso il Salvatore. Ora, siccome fra gli stessi Padri è l'uno all'altro superiore, e questi ha il sopravvento per sagacità ed erudizione, quegli per profondità e per genio; lo stesso fenomeno si riprodurrà pure in tutti i secoli. Noi tutti non altrimenti che i Padri, sempre troveremo nella Scrittura i medesimi dogmi e precetti, ma procederemo in diverse maniere; noi tutti sempre arriveremo agli stessi risultati, ma per varii sentieri. Ed anche senza deviare dalle interpretazioni già date dai santi padri, non possiam noi forse meglio di loro illustrare certi passi e risolvere certe difficoltà? (1)

Habeatur plane, et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui illud prohibere conetur? *Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsa unaquaeque res* amplificetur, ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet; et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiae aetatum ac saeculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate; eodem sensu, eademque sententia; » c. XXIX: « Imitetur animarum religio rationem corporum; quae licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen, quae erant, permanent. Multum interest inter pueritiae florem et senectutis maturitatem, sed iidem tamen ipsi fiunt senes, qui fuerant adolescentes; ut quamvis unius ejusdem hominis status habitusque mutetur, una tamen nihilominus, eademque natura, una eademque persona sit, etc. » Qui l'autore investe i manichei che accagionavano i cattolici di incatenare gli spiriti, di rendere qualsiasi progresso nella scienza impossibile: obbiezione già dai gnostici un tempo suscitata come comprovasi in s. Agostino ne'suoi libri, *de utilitate credendi, de vera religione, contra Faustum, etc.*

(1) Il cardinal Gaetano dice al principio del suo comentario sulla Genesi: « Non alligavit Deus expositionem Scripturarum sacrarum priscorum doctorum sensibus, sed Scripturae ipsi integrae, sub catholicae Ecclesiae censura; alioquin spes nobis et posteris tolleretur exponendi Scripturam sacram, nisi transferendo, ut aiunt, de libro in quinternum ». Il sentimento del cardinale si è, che l'esegeta può nelle particolarità discostarsi dall'interpretazione dei santi Padri, senza però deviare dal dogma universale. Così per esempio, quando è detto che Dio indurò il cuore di Faraone, ch'egli amava Giacobbe ed odiava Esaù nell'utero materno, il cattolico non verrà a conchiudere, come Calvino e Beza, essere Iddio autore del male, e mettere egli al mondo una parte d'uomini per condannarli. Infatti una tal esegesi si opporrebbe alla fede costante di tutta la Chiesa. Ciò non ostante noi possiamo, quando

Le difficili lingue antiche or meglio conosciute, il mondo antico meglio esplorato, quanti nuovi sussidii non ci offrono a maggior lustro delle scienze religiose? Tutta la lunga schiera degli eccellenti esegeti cattolici, dai tempi della riforma, da Tomaso Vio, Contarini, Masio, Maldonato, Giustiniani, Estio, Cornelio a Lapide, fino ai nostri giorni, forniscono le prove del nostro asserto. E se vorremo compiacerci di scorrere le opere di non pochi critici di questi ultimi tempi, dei Riccardi Simon, degli Hug, dei Feilmoser, dei Jahn (1) e di tant' altri conosceranno

ci sopperiscano buone ragioni, comentare altrimenti questi passi che non fecero i Padri.

Melchior Cano si dichiarò contro il parere or ora emesso. Indubitatamente egli opinava scaturire da questo principio le arbitrarie interpretazioni del card. Gaetano. Egli dice nella sua opera già citata, p. 437: « Illud breviter dici potest, Cajetanum summis Ecclesiae aedificatoribus parem esse potuisse nisi ... ingenii dexteritate confisus, litteras demum sacras suo arbitratu exposuisset, felicissime quidem fere, sed in paucis quibusdam locis, acutius sane multo, quam felicius ». Le quali espressioni sono piene di verità.

Pallavicini all' incontro piglia le difese del Gaetano. Questo autore, egli dice, non ha mai insegnato cose contrarie al Concilio di Trento, e Cano zelante domenicano vorrebbe che i principii del suo ordine fossero riconosciuti ed osservati da tutti i suoi correligionari: « Equidem in primis affirmo, dice Pallavicino, Cajetanum, quamvis a suis (il Gaetano è altresì domenicano) in hoc dicto licentiae nota reprehensum, nunquam protulisse sensa tridentino decreto in hac parte adversantia. Secundo, concilium neque praescripsisse, neque coarctasse novis legibus rationem intelligendi Dei verbum; *se declarasse illicitum et haereticum quod suapte natura erat* hujusmodi, et prout semper habitum ac declaratum fuerat a patribus, pontificibus, a conciliis.... Prohibet quidem concilium, ne sacris litteris aptetur interpretatio repugnans ss. Patrum sententiae, idque in rebus tum fidei, tum morum, et Cajetanus ut rem Canus intelligat, de his minimo loquitur, neque unquam declarat, fas esse adversus communes ss. Patrum sententias obviam ire, sed fas esse depromere Scripturae expositionem prorsus novam, et ab omnibus eorum expositionibus diversam. Etenim quemadmodum ipsi discreparunt inter se in illius explicatione sententiae, adeoque singulae eorum explanationes per se ipsas dubitationi subjacent, ita quantum conjicio, visum est Cajetano, posse cunctas simul dubitationi subjacere, et quamdam aliam esse veram, quae ipsis haud in mentem venerit » (*Hist. Concil. Trid.*, l. VI, c. 18, n.° 2 p. 221).

Ciò nondimeno il Cano soggiunge, p. 437: « Spes, inquiunt, nobis et posteris tollitur exponendi sacras litteras: nisi transferendo de libro in Quinternum. Minime vero gentium. Nam, ut illud praeteream, quod in sacris bibliis loci sunt multi, atque adeo libri integri, in quibus interpretum diligentiam Ecclesia desiderat, in quibusque proinde juniores possent et eruditionis et ingenii posteris ipsi quoque suis monimenta relinquere, in illis etiam, quae antiquorum sunt ingenio ac diligentia elaborata, nonnihil nos christiano populo, si volumus, praestare et quidem utilissime possumus. Possumus enim vetustis novitatem dare, obsoletis nitorem, obscuris lucem, fastiditis gratiam, dubiis fidem, omnibus naturam suam et naturae suae omnia ».

(1) Hug, già professore, ed attualmente canonico a Friburgo, è uno dei più famigerati filologi d' Alemagna. Conosciamo di lui non che un' Introduzione al nuovo Testamento, un' opera sui miti degli antichi popoli. Jahn era

all' evidenza come non fosse ancor vero che dopo di quelli non restasse più nulla a fare. Se l' Evangelo formò l' ammirazione dei diciotto secoli, disdice forse alla moderna sapienza contemplarvi quelle stesse verità che furono la delizia degli onorevoli nostri antenati? Noi sosteniamo che i libri santi vennero compresi almeno nella loro essenza da quelle Chiese cui furono indiritti; nè perciò crediamo che l' epoca la più vicina alla loro apparizione sia quella precisamente che più fosse lungi dal conoscere il vero senso: questa dottrina reca ella forse ingiuria ai lumi della giornata? Noi sosteniamo che la Chiesa avea compresi i suoi divini documenti, quando mutò la faccia della terra distrusse il giudaismo ed abbattè l' idolatria; noi teniam fermo che le tenebre non sono state dissipate dalla notte, i fantasmi dai sogni, l' errore dalla menzogna: forse cotesta dottrina è indegna dell' umana ragione? Finalmente noi insegniamo che la Scrittura non può sancire tutte le opinioni, tutti i sogni dell' umana fantasia, nè vogliam credere ch' essa possa cangiar di senso ogni quindici anni (1), e diventare come per incanto tutt' altra sotto la mano d' ogni esegeta del giorno: cotesta dottrina, sia detto ancora una volta, può forse sembrare indegna della maestà del Vangelo?

Un ultimo riflesso ch' è altresì il principale. La Chiesa non professa ella di aver ricevuto la dottrina del Redentore nella sua integrità dalla bocca stessa degli apostoli e per la virtù dello Spirito Santo? Non professa ella di averne da lui medesimo la continua intelligenza? Dunque s' ella pretende d' interpretare secondo la sua regola di fede quella Scrittura nella quale fu pure deposta la medesima salutare dottrina sotto la direzione del medesimo Spirito Santo, ella non fa che volerne una purissima interpretazione gramaticale e storica. E quale infatti ne sarebbe l' esegesi la più fedele e perfetta, se non quella che il più accuratamente riproducesse i dogmi e la morale della Chie-

professore a Vienna nel 1823. Molti scritti ha dati in luce, fra gli altri, un' Introduzione all' antico Testamento ed un' *Archeologia* degli Ebrei. Feilmoser è morto a Tubinga dodici anni or sono. Egli è autore d' un' Introduzione al nuovo Testamento.

(1) Schleiermacher professore a Berlino, sostiene che la Scrittura cambia senso ogni quindici anni. Diamone un esempio: Nel 1820, la Scrittura, di concerto con Schleiermacher, insegnava la divinità di Gesù Cristo; ma nel 1835 piacque al nostro autore rigettare questa verità, insegnando che Gesù Cristo non è Dio.

Il passo di Schleiermacher si trova negli *Studi e Critiche*, giornale pubblicato da Ulmann professore ad Alla, e da Umbreid professore ad Eidelberga. Egli è sotto gli auspicii dei più celebri scrittori del partito che si spacciano consimili teorie. (*Nota del trad. franc.*)

sa ? La società cattolica imponendo a' suoi membri l' obbligo di ritrovar nella Scrittura i suoi divini insegnamenti, proclama dal suo punto di vista la prima regola della vera ed unica esegesi scientifica, e non può a meno di tener fermo che un esegeta, eccellente nelle altre doti richieste, quanto più è diretto da questa norma, non sia per raggiungere tanto meglio la perfezione. Ma traviati come sono dal pregiudizio i protestanti, riguardano la costituzione della Chiesa come contraria alla Scrittura, e quindi rifiutano i suoi principii sull' interpretazione de' Libri santi, come falsi, arbitrarii e violenti. Codesta pretensione è ella fondata su qualche apparenza di vero? non è dessa il frutto d' un incredibile acciecamento ? Lo si giudichi dal fin qui detto.

§ XLIII.

Della Gerarchia.

Ci rimane ora a parlare della gerarchia. La dottrina che nella Chiesa riconosce un' istituzione divina ed umana ad un tempo, qui ancora si riproduce sotto una forma ben rimarcata. E per fermo il ministero ecclesiastico, la dispensazione della parola e de' sacramenti, esige una vocazione interiore, una missione data dal cielo. Ma siccome nella Chiesa l' umano s' associa necessariamente al divino, fa d' uopo che questa celeste vocazione e missione venga qui in terra riconosciuta e sanzionata ; fa d' uopo che questa divina abilitazione si manifesti al mondo sensibile per mezzo di un atto accessibile ai sensi e che si compia nella Chiesa visibile ; fa duopo insomma, che l' autorizzazione ad agire nel pubblico ministero della Chiesa sia legata ad un simbolo effettuato dagli uomini stessi dietro le disposizioni di Cristo, e che significhi e produca l' elemento divino, cioè a dire ad un sacramento (1).

Per essere ammessi ad una Chiesa invisibile, non occorre che un battesimo spirituale ; per vivere in essa non necessita che un alimento interiore, non si dica però alimento del corpo di Gesù Cristo ; imperocchè la parola *corpo* richiama già qual-

(1) *Concil. Trid.*, sess. XXIII. c. 3: « Cum Scripturae testimonio, apostolica traditione, et Patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram ordinationem, quae verbis et signis exterioribus perficitur gratiam conferri; dubitare nemo debet, ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctae Ecclesiae Sacramentis; inquit enim Apostolus: Admoneo te, ut resuscites gratiam, quae est in te, per impositionem manuum mearum ».

che cosa di sensibile, di palpabile, accenna già come un principio esteriore della Chiesa; ma si dica solo: alimento della vera *parola* di Dio. Una Chiesa invisibile non richiede adunque che un sacrifizio spirituale, che un sacerdozio universale. Tutt' altro avviene in una Chiesa visibile: la sua nozione vuol che il battesimo di fuoco e di spirito sia ad un tempo stesso un battesimo d' acqua, che il nutrimento delle anime recatoci da Cristo si incorpori in un materiale alimento, e che il sagrifizio sia un' azione cadente sotto i sensi (1).

Lo stesso deve adunque aver luogo anche nell' ordinazione del sacerdozio: la consacrazione interna e l' esterna devono essere inseparabili; la celeste unzione e la terrena devono essere l' una all' altra legate. Essendo la Chiesa la depositaria della parola di Cristo, e la dispensatrice dei divini misteri, non può ella già venerar come tale chiunque da sè medesimo levasi e si proclama per l' unto del Signore; ma siccome il sacerdote deve dapprima venire accuratamente istruito nel dogma della Chiesa, anzi tutto in questo educato, perchè lo possa trapiantar fedelmente; così egli deve ancora per di lei mezzo, per la di lei ordinazione esteriore, ricevere l' interiore di Dio; vale a dire egli riceve lo Spirito Santo per l' *imposizione delle mani del vescovo*. Ond' è che la visibilità della Chiesa, e con essa anche la sua indefettibilità, implicano un' ordinazione ecclesiastica successiva che in serie non interrotta risalga da secolo in secolo fino a Gesù Cristo, di lei principio. Diffatti il Salvatore inviò gli apostoli: questi nominarono e stabilirono dei vescovi, che per una catena non mai interrotta sonosi fino a' nostri dì perpetuati. Questa continua successione dell' episcopato forma uno dei principali caratteri esteriori, pe' quali si riconosce la vera Chiesa da lui fondata (2).

(1) *Concil. Trid.*, sess. XXIII, c. 1: « Sacrificium et Sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege extiterit. Cum igitur in novo Testamento sanctum Eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica Ecclesia acceperit; fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile, et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est. Hoc autem ab eodem domino Salvatore nostro institutum esse, atque apostolis, eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi, et ministrandi corpus, et sanguinem ejus, nec non et peccata dimittendi et retinendi, sacrae Litterae ostendunt, et Ecclesiae catholicae traditio semper docuit ». Una Chiesa interiore non esige che un'assoluzione invisibile, che la confessione davanti a Dio, ma non così una Chiesa visibile.

(2) S. Ireneo, *Adv. haeres.*, l. III, c. 3, disse agli eretici de' suoi tempi: « Hac ordinatione et successione, ea quae est ab apostolis in Ecclesia traditio, et veritatis praeconizatio pervenit usque ad nos. Et est plenissima haec ostensio, unam et eandem vivificatricem fidem esse, quae in Ecclesia ab apostolis usque nunc sit conservata, et tradita in veritate ». L. IV, c. 43. « Quapropter

Ma se i vescovi, come i successori degli apostoli, sono un ordine gerarchico di divina istituzione, tale ancora e per la ragione medesima dev'essere il punto di unione e capo dell'episcopato, il sommo Pontefice. Se i vescovi devono essere un solo corpo morale tanto interiormente che esteriormente congiunto in stretta *unità*, per riunire tutti i fedeli in una vita veramente sociale, con tanta cura promossa dalla Chiesa cattolica, è mestieri ch'essi pure abbiano un centro d'unità, che tutti li tenga avvinti e strettamente fra di loro congiunti (1). Tolto il supremo pastore, il sommo pontefice da tutti venerato, che massa informe, inerte, inetta ad ogni movimento universale non sarebbe mai la Chiesa cattolica, diffusa in tutte le parti, in tutti i regni della terra! Se un possente legame non avesse tenuto insieme tutto il corpo, se il successore di Pietro non avesse saldamente collegato in perpetuo nella sua unità tutto l'edifizio, avresti veduto la società de' fedeli divisa e suddivisa in una folla di particolari corporazioni. Se la Chiesa universale non avesse un capo istituito da Cristo, se questo capo mercè di obblighi e di diritti riconosciuti non esercitasse un manifesto influsso su ciascuna delle sue parti, queste abbandonate a sè medesime e nell'opposizione dei sentimenti, degli interessi e delle passioni avrebbero prese direzioni totalmente contrarie fra di loro, e sarebbero riuscite alla dissoluzione del tutto. E qual mai cristiano vorrebbe ancora riconoscere in queste società separate e fra di loro nemiche un'istituzione soprannaturale, destinata a continuare Gesù Cristo? E chi vorrebbe mai più riconoscerle come norme della sua fede? L'idea che la Chiesa cattolica ha di sè stessa, come d'una istituzione visibile e tenente luogo di

eis, qui in Ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, qui cum episcopatus successione, charisma veritatis certum, secundum placitum Patris acceperunt ». Tertulliano dice altresì: « Edant ergo originem ecclesiarum suarum; evolvant ordinem episcoporum suorum ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis, vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverint, habuerit auctorem et antecessorem.... Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt. Sicut Smyrnaeorum ecclesia habens Policarpum ab Johanne conlocatum, refert: sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum edit; proinde utique et caeterae exhibent. Confingant tale aliquid haeretici ».

(1) *Concilium Florentinum* (Hard. *Acta Concil.*, tom. IX, p. 423): « Item *definimus*, sanctam apostolicam sedem, et romanum pontificem, in universum orbem tenere primatum, et ipsum pontificem romanum successorem esse beati Petri principis apostolorum, et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiae caput et omnium christianorum patrem et doctorem existere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi et gubernandi universalem Ecclesiam a domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur ».

Cristo, si perderebbe, o a meglio dire non sarebbe giammai esistita senza di un capo visibile. Se visibile è la Chiesa, lo dev'essere pure il di lei capo. Rendiamo la cosa sensibile con un esempio. Se la Chiesa universale non esercitasse alcun' influenza nella istituzione dei vescovi, se le si negasse il diritto di confermarli e deporli, ben presto si vedrebbero sollevati dallo spirito del secolo sulle sedie vescovili uomini, che porterebbero una mano sacrilega sulla dottrina, o uomini per lo meno indolenti nella custodia del sacro deposito, che per noncuranza lo lascerebbero perire. Ma che potrebbe far la Chiesa universale senza di un proprio organo? E che potrebbe anche questo organo, se nessuno fosse obbligato ad obbedire alla sua autorità?

Di questa guisa la visibilità della Chiesa, la nozione di ministero, le relazioni de' fedeli tra loro destinati ad essere tutti membri d' un medesimo corpo, tutto reclama l'esistenza d' un capo visibile, investito di diritti inalienabili. Ciò non pertanto egli è chiaro, non comprendere l' autorità dei capi della Chiesa che le cose spirituali (1); e se nel Medio Evo varcaron essi questo confine, la ragione sta tutta in particolari bisogni e circostanze della detta epoca. Oltre i loro diritti essenziali, acquistarono essi ancora per la forza delle circostanze dei diritti accessorii, detti anche accidentali e mutabili, per modo che la loro autorità appare nella storia ora più grande ora meno estesa (2).

È noto poi altresì che intorno ai rapporti de' papi co' vescovi, due sistemi si formarono e tennero il dominio nelle scuole, occasionati in parte dal carattere dei tempi e da disordini

(1) Per cose *spirituali* non s'intendono solamente le cose, che non cadono sotto i sensi; ma le cose tutte, che si riferiscono alla religione, al culto divino, alla sana moralità, inseparabile dalla religione. Anche il corpo de'fedeli è soggetto alla podestà della Chiesa, in quanto questo corpo è parte vera dell'uomo, creato per la religione e per Dio. B.

(2) Un protestante giustamente celebre in Alemagna, Herder, scrive, le seguenti parole: « Il giogo della romana gerarchia era forse necessario per imbrigliare i rozzi popoli del Medio Evo. Senza questo freno indispensabile, l'Europa sarebbe divenuta assai verosimilmente la preda dei despoti, il teatro di una perpetua discordia. Sotto questo punto di vista la gerarchia è commendevole ». Un protestante filosofo, spirito forte, Hume, non è meno favorevole al papato del medio evo. « L'unione di tutte le Chiese occidentali, egli dice, sotto un sommo pontefice, agevolava il commercio delle nazioni, e tendeva a far dell'Europa una vasta repubblica. La pompa e lo splendore del culto proprio d'una sì ricca istituzione contribuiva in certo modo ad incoraggiare le belle arti, cominciando a spargere una generale forbitezza di gusto ed a conciliarle colla religione ». (*Storia della casa di Tudor*. tom. II, p. 9). Un ministro di Sciaffusa, M. Hürter ha testè pubblicata una Storia di Innocenzo III. Questo lavoro, che ha messo l'autore a fianco dell'illustre suo compatriotta Giovanni Muller, è proprio l'apologia della condotta de'papi del Medio Evo.

ecclesiastici, in parte nati spontaneamente dall' interna evoluzione delle idee, che progredisce per contrapposti: il sistema papale e il sistema vescovile. Il primo, senza negare l' instituzione divina dell' episcopato, ne fa principalmente derivare le prerogative dal centro: il secondo, riconoscendo aver lo stesso Gesù Cristo istituito il pontificato supremo, tende a ricondurre l' attività delle forze alla periferia (1). Riconoscendo ciascuno di questi l' essenza dell' altro come divina, costituivano due contrapposti di un' influenza salutare sulla vita ecclesiastica: nella loro stessa opposizione contrabbilanciandosi, l' uno assicura l' attività propria, il libero sviluppo di tutte le parti; l' altro tende a riunirle, ed a formarne un sol tutto solidamente compatto.

Allorquando l' episcopato riunito col suo centro, ch'è pure il capo universale, porta un giudizio in materia di fede, le sue definizioni sono infallibili; chè altrimenti sarebbe possibile che tutto il consorzio de' fedeli cadesse nell' eresia. Fondata per la custodia del vero, la Chiesa non può errare, nè mancare al suo officio: dunque neppure il potrà quell' organo augusto, pel di cui mezzo la Chiesa medesima si pronunzia.

I metropolitani e i patriarchi non forman punto un intermediario indispensabile tra il papa e i vescovi. Però i loro diritti stabiliti anche da concili ecumenici, valgono a stringere più fermamente i legami della gerarchia, non che a mantenere una salutar sorveglianza sopra quelli che loro tengon dietro nell' ordine de' pastori.

I semplici preti poi sono come una diramazione dell' officio episcopale, o riconoscendosi come cooperatori del loro vescovo l' onorano come la sorgente visibile di lor podestà: essi recano fino agli ultimi anelli della catena il calore e la vita che partono dall' unico centro.

Così tutto è intimamente collegato, tutto costituisce un in-

(1) Il Concilio di Costanza (1414) e quello di Basilea (1431) contengono i principii del sistema episcopale (oltramontano). Sostengon essi essere il papa tenuto ad obbedire al concilio generale legittimamente convocato, rappresentante la Chiesa militante. Sì stretta dottrina minaccerebbe la Chiesa di una prossima ruina ove in tutte le sue conseguenze venisse sviluppata. *Concil. Const.*, sess. IV. (Hard., l. c. tom. VIII, p. 252): Ipsa Synodus in Spiritu Sancto congregata legitime generale concilium faciens, Ecclesiam catholicam militantem repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui qui libet cujuscumque status vel dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et extirpationem dicti scismatis, et reformationem generalem Ecclesiae Dei in capite et in membris ». È essa ripetuta e spiegata nella sessione V. Il Concilio di Basilea definisce letteralmente la stessa dottrina. Vedi Hardouin, l. c. p. 1121.

sieme organico nella gerarchia. Siccome i rami sono altrettanto più vigorosi e ben fronzuti, quanto più profonde son le radici che l'albero mette nel suolo, così quanto più la società de' fedeli si rassoda in Cristo, fecondissima sua base, tanto più ella si fortifica e grandeggia anche all'esterno, piena di potenza e di vita.

Discendendo da ultimo anche agli ordini inferiori, vi riscontriamo primieramente i diaconi. Instituiti dagli apostoli, vennero primieramente da loro preposti a certe funzioni amministrative, che per sè non erano immediatamente inerenti alla missione apostolica. Il soddiaconato poi e gli altri ordini detti minori racchiudevano tutte le altre funzioni ecclesiastiche meno importanti sì, ma pure indispensabili; e tutti insieme, compreso il diaconato, formavano una scuola, ove gli alunni del santuario erano educati al santo ministero, e veniva altresì provata la loro capacità di rendere poscia alla Chiesa servigi maggiori. Nell'antica Chiesa l'educazione clericale si faceva soprattutto mediante la pratica; il diacono e gli iniziati agli ordini minori seguivano dovunque il vescovo e il sacerdote, lo assistevano ai santi ministeri e all'augusto sacrifizio dell'altare, s'immedesimavano collo spirito che lo animava, preparandosi a diventarne i successori. Non si era promossi agli ordini che per gradi; ogni promozione era una ricompensa, e al tempo stesso un nuovo tempo di prova pel grado superiore. Oggidì non si conservano gli ordini minori che come un'antica usanza; gli aspiranti al sacerdozio ottengono un'educazione più speculativa e teoretica che pratica, avendo così portato le vicissitudini dei tempi; ed ecco perchè in oggi le funzioni dei semplici chierici sono adempite dai laici inservienti alle chiese.

DOTTRINA LUTERANA SULLA CHIESA.

§ XLIV.

La Scrittura santa è l'unica sorgente e la sola norma di fede.

Noi abbiamo particolarmente insistito su questo punto, che una religione positiva, per potere continuamente imporre con un'autorità efficace, dev'essere trasmessa d'epoca in epoca da un'autorità sempre vivente. Questo principio però, come poteva accadere, fu talvolta falsamente applicato. Confusa l'autorità colla testimonianza, si è immaginato che la religione possa trasmettersi sufficientemente a quel modo istesso, come si tra-

manda la memoria di un fatto qualunque, e che del pari, quando testimoni oculari depongono in favore di un inviato di Dio, i loro scritti costituiscano per tutti i tempi un' autorità sufficiente. E siccome Polibio e Tito Livio ci pongono al fatto della seconda guerra punica, siccome Erodiano ci guarentisce le nobili gesta dell' imperatore Commodo, così in questo sistema gli Evangelisti sono più che bastevole autorità per tutti quelli che vogliono conoscere Gesù Cristo e farsi di lui adoratori. Ecco quale autorità ci presentano i protestanti quando loro diciamo, che l' autorità di Cristo deve necessariamente trasmettersi per mezzo d' un' altra autorità.

Ma un tale raziocinio non tiene conto di molte rilevantissime circostanze. Ed innanzi tutto, separando il cristiano gli scrittori sacri dai profani, non pone allo stesso livello la lettura del Vangelo e quella d' ogni altra storia. Per acquetare i dubbi negli spiriti e nelle coscienze, è necessario che gli Evangelisti abbiano scritto sotto alcune particolarissime condizioni; altrimenti il lettore avrebbe sempre a domandare a sè stesso: Ma quest' apostolo ha poi ben veduto e ben esaminato? Oltre ciò fino da' suoi primordii la Chiesa trovò sempre necessario di assicurare la vera intelligenza delle Scritture, mercè di altre condizioni particolari; perocchè non basta che i libri santi non contengano che la pura verità, fa d' uopo altresì che noi veniamo accertati di averla percepita infallibilmente. E come ben ciascuno lo può comprendere da sè medesimo, è a tanto maggior ragione quando trattasi delle lettere apostoliche, che questa certezza diventa indispensabile. Allorchè i loro autori commentano la dottrina della salute, e ne deducono nuove conseguenze, la loro penetrazione e probità sarebbon elle sole per noi una sufficiente malleverià? No certamente: quindi anche per quest' istessa ragione non ci accontentiamo qui di quei mezzi ordinarii, che ci bastano per cogliere il vero senso d' un autor profano. E perchè tutto ciò? perchè l' Evangelo ha ben più bisogni da soddisfare, che non ne abbia un classico greco o latino; perchè si tratta di noi stessi, dei nostri eterni destini, della salute di un' anima immortale.

È da rimarcarsi inoltre, e il non porvi attenzione può esser causa di gravissime conseguenze, che noi attingiamo la conoscenza di Dio e delle cose divine a due fonti diverse, alla rivelazione naturale e alla sopran naturale; o più brevemente, alla rivelazione di Dio in noi, e alla rivelazione del Salvatore fuori di noi. Ora la rivelazione interiore è anche l' organo che riceve la rivelazione esteriore. Ella riempie dunque una duplice

funzione, quella di farci conoscere interiormente l'autore del nostro essere e le nostre relazioni con lui, e quella di percepire il testimonio che ne viene dal di fuori. Così due testimonii diversissimi fra di loro depongono in favore d'una sola e stessa verità; ma qui sta il punto principale, che la voce interna non stimi sè medesima oltre misura, ma ami invece sottoporsi a quella che è fuori di noi; chè altrimenti riescirebbe inconcepibile la necessità della rivelazione in Gesù Cristo. E come nella storia, la critica esamina i testimonii, e ricerca se non potevano venir ingannati, o se furono narratori infedeli; così noi dobbiamo severamente mettere alla prova la voce della coscienza. Ma quest'ultimo testimonio ha un gran sopravvento sul primo: essendo il di lui organo, ne altera spesse volte la deposizione o crede anche ripeterne fedelmente le parole, quando in fondo non emette che i suoi propri pensieri, e le proprie stravolte immaginazioni.

Anche per questo semplicissimo motivo il testimonio delle verità rivelate non può sotto ogni riguardo essere confuso col testimonio d'un fatto qualunque: egli è falso che nella prima, come nella seconda ipotesi, la deposizione dei testimoni auricolari formi una bastevole autorità. Ciò che un istoriografo riferisce intorno ad un fatto umano, noi non possiamo apprenderlo che da quanto ei narra; che Cartagine sia stata presa da Scipione Emiliano, non ce lo fanno conoscere che gli storici antichi: la voce della coscienza si tace appieno su questo fatto, e noi non corriamo qui adunque pericolo veruno di confondere questa voce interna col racconto degli storici. Così non è delle verità religiose: perocchè esse essendo attestate da una duplice testimonianza, nel mentre che passano nella nostra intelligenza, esse ponno più o meno prendere i colori dei nostri pensieri ed affetti, e subire così una più o meno funesta trasformazione. Per questo insieme alla Scrittura, per sè infallibile, Dio ci ha dato l'autorità della Chiesa, onde il credente percepisca la divina parola senza alcuna alterazione. Vediamo inoltre che due persone vengono sempre ad intendersi fra di loro, ma fra una persona ed uno scritto è pur troppo facile una mala intelligenza.

Se la coscienza non rendesse testimonianza del vero, se per natura noi fossimo destituiti del senso di Dio, allora se pure mai la menoma idea se ne potrebbe svegliare nell'uomo, allora forse la sola parola scritta basterebbe a formare una sufficiente autorità; imperocchè almeno in quest' ipotesi la voce interna non varrebbe a soffocare l'esterna, nè se ne potrebbe fare alcuno

scambio: allora non sarebbe a temersi di non dar retta a sè medesimo invece che a Dio, chè tutto sarebbe muto nell'uomo in quanto a' suoi rapporti col cielo. E qui è propriamente il punto, ove la dottrina di Lutero sulla Scrittura e sulla Chiesa si rannoda a tutti gli altri errori finora esposti. Ed infatti, se si pretende che pel peccato d'Adamo vien annientata nell'uomo l'immagine di Dio, e che di conseguenza solo lo spirito di Dio renda testimonianza nei nostri cuori; se si sostiene che l'uomo non è più libero e che solo lo Spirito divino genera in lui la fede, perchè Dio solo è attivo nella nostra santificazione, allora deve pure assumersi come certa la seguente proposizione: *La scrittura santa è la sola sorgente, l'unica regola e giudice della nostra fede.* Tale è la dottrina insegnata dal padre della riforma (1). Così mentre la Chiesa per guarentire il fedele da ogni errore nell'intelligenza della verità cristiana, e per assicurarlo che veramente ci la possieda, si proclama come l'autorità vivente e la sufficiente mallevadrice, stabilita da Cristo istesso, Lutero, volendo rassodare l'uomo nella verità, non solo esagera gli effetti dello Spirito Santo dentro di noi, ma distrugge ogni nostra cooperazione per far della fede l'opera di Dio solo. Egli dice: Non sei tu che leggi la Scrittura, ma lo Spirito Santo dentro di te.

Così mentre i riformatori eliminarono ogni attività umana dall'affare della salute, dicendola non solo non necessaria, ma ben anco impossibile, e soggiungendo che laddove l'azione dell'uomo fosse mai giunta ad immischiarvisi, non ne sarebbe nato che un aborto mostruoso; essi dovettero pur giungere alla conseguenza che lo Spirito solo insegna all'uomo ogni verità, e che chi adunque si volge direttamente alla Scrittura percepisce immediatamente le verità che contiene. Su questi principii rigettarono l'autorità della Chiesa mediatrice e moderatrice dell'individuale attività, perchè *ogni* operazione umana volevano evitare, senza temere che la ragione in balía di sè stessa non avesse a rompere ogni barriera, e le sue illusioni surrogasse alla parola di Dio. E qual motivo per essi di provare siffatto timore? Essi avevano negata la ragione medesima circa questi atti superiori.

I protestanti annunciano questi errori con un'ammirabile

(1) *Epitome*; comp., § 1, p. 543: « Credimus, confitemur et docemus unicam regulam et normam, ex qua omnia dogmata, omnesque doctores judicare oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica, tum veteris, tum novi testamenti scripta » *Solid. Declar.*, forma dijud, controv., § 2, p. 605.

schiettezza. Chi non ha letto cento volte nelle loro opere che *La Scrittura santa è il solo giudice in materia di fede?* Qui confondesi, come ognun vede, il lettore della Bibbia colla Bibbia stessa, qui si intende con una semplicità veramente puerile che la Scrittura entri immediatamente nella mente dell'uomo. Non è adunque altra cosa il dire: La Scrittura è la sorgente della vera dottrina; altra cosa: La Scrittura è il giudice nella determinazione della vera dottrina? Quest'ultima proposizione non suona lo stesso che il dire, essere il codice delle leggi il tribunale medesimo che le applica? Ma siccome fin dal principio Lutero rigettò ogni umana attività, pretendendo che i pensieri, i giudizii, le conclusioni dell'uomo sulle cose celesti non fossero meno esclusivamente l'opera di Dio, che il suo volere determinato al bene; così dovette pur essere da lui tolta ogni distinzione fra l'uomo ed i Libri santi, e stabilita la dottrina, che solo la Scrittura è giudice delle controversie spettanti alla fede (1). In mille passi noi vediamo i padri della riforma cadere in questo errore; così per esèmpio Zuinglio ebbe a dire (2): « La voce del vero pastore non può ingannare; dunque que' credenti e quella chiesa sono infallibili, che non ascoltano altro che la parola di Dio ». Come la Scrittura non può ingannare, così essi ne deducevano la conseguenza, che anche il cristiano che unicamente sulla Scrittura si fonda non può errare: dunque è tutt'uno, leggere uno scritto infallibile ed esser personalmente infallibile. In questo ragionaro si fa un bel salto. Se non che i restauratori del Vangelo dallo stesso principio conchiudevano poi anche alla falsità della nostra dottrina, perchè noi interpretiamo i Libri santi dietro l'autorità della Chiesa.

Così, secondo l'insegnamento protestante, accende il Signore la fiaccola delle intelligenze, nel modo stesso che ci pone in cuore i desiderii; l'intelligenza, la volontà, sono puramente

(1) Ci è noto che la proposizione: *la Scrittura è sola giudice in materia di fede*, voleva anche dire che la Scrittura si spiega di per sè, che il contesto, il raffronto di molti passi toglie tutte le difficoltà; eppure bisogna proprio dire che qui tutto non consista il pensiero dei riformatori, ed anche quest'asserzione, qualora si consideri totalmente in astratto, è assolutamente falsa.

(2) Zuinglio, *de vera et falsa relig. comment.*, opp., tom. II, a carte 192: « Haec tandem sola est ecclesia labi et errare nescia, quae solam Dei pastoris vocem audit, nam haec sola ex Deo est. Qui enim ex Deo est, verbum Dei audit; et rursus, vos non auditis, qui ex Deo non estis. Ergo qui audiunt, Dei oves sunt, Dei Ecclesia sunt: errare nequeunt: nam solum Dei verbum sequuntur, quod fallere nulla ratione potest. — Habes jam, quaenam sit ecclesia, quae errare nequeat, ea nimirum sola, quae solo Dei verbo nititur ».

passive sotto la mano di Dio. E che siffatta connessione fra il modo, onde giusta l'opinione de' riformatori, l'nomo vien da Dio convertito nella sua volontà, e il modo onde fan nascere in lui i pensieri e le idee religiose, non sia arbitraria, ma per sè evidentissima, noi lo proviamo cogli scritti dei riformatori alla mano. Espressamente dice Lutero che il semplice credente è il giudice più libero fra tutti i suoi maestri, chè, *interiormente istruito da Dio* non obbedisce che alla voce dello Spirito Santo (1). Zuinglio spiega il pensiero di Lutero ancora più chiaro, e noi potremo tanto più far caso d'un tale testimonio, in quanto che in tutti i suoi lavori non mai emette un pensiero che gli sia proprio; egli non sa far altro che spingere all'ultimo grado le idee del maestro, e spesse volte in un modo veramente ridicolo ostenta di comparire originale. Egli paragona dunque senza esitanza la Scrittura alla parola che trasse il mondo dal nulla, alla parola che creò la luce quando Dio disse: *La luce sia* (2). Ed in quella guisa, soggiunge, che i profeti furono soggiogati da una parola interiore, operando anche le cose più meravigliose, promettendo anche i più stupendi prodigi, senza alcuna attenzione, senza veruna attività del loro spirito, cedendo affatto istintivamente alla voce di Dio; così noi pure veniamo trascinati dalla parola della Scrittura (3). Poi mescolando la verità all'errore e facendo scaturire questo da quella, aggiunge che dunque nessun uomo può venire istrutto dall'uomo; imperocchè nessuno si accosta a Gesù Cristo, com'egli disse, se non vi è condotto dal suo Padre celeste. Che l'uomo non possa ingenerare la fede ne' cuori, ch'essa non possa nascere che per una misteriosa influenza del divin Padre, quando lo Spirito Santo *schiude* intimamente *il nostro senso*, è ciò di che nessuno dubita; ma voler dire che noi arriviamo alla fede senza nessun umano soccorso, egli è un cadere in quell'errore stesso, in cui cade chi sostiene essere la conversione l'opera di Dio solo (4).

(1) Lutero, *de instit. minist. Eccles.*, opp., tom. II, a carte 584: « His et similibus multis locis, tum Evangelii, tum totius Scripturae, quibus admonemur, ne falsis doctoribus credamus, quid aliud docemur, quam ut nostrae propriae quisquis pro se salutis rationem habens, certus sit, quid credat et sequatur, ac judex liberrimus sit omnium, qui docent eum, *intus a Deo solo doctus* ». Più sotto accenneremo in proposito alcuni altri passi.

(2) Zuinglio, *de certitud. et clarit. verbi Dei*, c. II, opp. tom. I, a carte 165. « Tanta verbi Dei certitudo et veritas, tanta etiam ejusdem virtus est et potentia, ut quaecunque velit mox juxta nutum illius eveniant. Dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt.... Dixit Deus, fiat lux, et facta est lux. Ecce quanta sit verbi virtus, etc. »

(3) L. c., c. III, p. 168 e seg.

(4) L. c., p. 169: « Cum Deo docente discant pii, cur non eam doctrinam,

Qui diventa altresì intelligibile l' avversione dei riformatori per la filosofia e per ogni speculazione, in modo che Carlostadio, quel medesimo che era stato commilitone di Lutero alla disputa di Lipsia (1), esortava i candidati di teologia ad imparare un mestiere invece di studiare, per non riempiere lo spirito umano di cose che impedivano d' entrarvi allo Spirito divino. E realmente egli stesso, lasciato lo studio scientifico delle Scritture, si volse agli operai per apprendere da loro i misteri del regno celeste, ed essere da loro introdotto a conoscere il vero senso della sacra Scrittura, non essendo essi guasti per l' umana riflessione. Melantone del pari si acconta con un fornaio, non però che egli voglia farselo maestro d' esegesi, ma per mettere in pratica l' esegesi ottenuta alla nuova foggia, credendo che quelle parole *al sudor di tua fronte mangerai il pane*, imponessero a ciascuno l' obbligo di un lavoro manuale.

Non neghiamo che questa dottrina abbia più tardi sì da Lutero stesso, come da' suoi seguaci e dai riformati, ricevute forte modificazioni; ma per mettere in chiara luce la figliazione dei dogmi protestanti intorno alla chiesa non ci è permesso di considerare come antecedenti quelle opinioni, che solo più tardi apparvero in luce, nè di confonderle insieme. Le idee posteriori di Lutero, siano pure come si voglia correzioni delle primitive, involgono il suo sistema in mille contraddizioni, che abbisognano esse medesime di spiegazione. D' altronde i correttivi non furono da Lutero introdotti che per esteriori circostanze. Imperocchè ben presto insorsero gli anabattisti ad attaccar

quam divinitus accipiunt, iis liberam permittitis? Quod vero Deus piorum animos instituat, Christus eodem in loco non obscure innuit, dicens. Omnis qui audiverit a patre et didicerit, ad me venit. Nemo ad Christum pervenit, nisi cognitionem illius a patre acceperit. Jamne ergo videtis et auditis, qui sit magister fidelium? Non patres, non doctores titulo superbi, non magistri nostri. non pontificum coetus, non sedes, non scholae nec concilia, sed pater Domini nostri Jesu Christi. Quid ergo, objicitis, an homo hominem docere non potest? Nequaquam. Christus enim dicit: nemo venit ad me, nisi pater traxerit eum .... Verba Spiritus clara sunt, doctrina Dei clara est, docet et hominis animum sine ullo humanae rationis additamento, de salute certiorem reddit; etc. »

Il dogma della predestinazione, come quello della passività dell' uomo, negli scritti di Zuinglio, ha la maggiore influenza sull' articolo in discorso. Quanto il fedele crede di operare leggendo la Scrittura, ei non lo fa che apparentemente. L. c., p. 171: « Quod vero haec in re opus tuum esse credis, non tuum, sed Spiritus Sancti est, qui occulte in te et per virtutem suam operatur ».

(1) La prima disputa in cui egli sostenne anche a voce gli errori già da lui pubblicati in iscritto e ne aggiunse non pochi di nuovi. Fu tenuta da Lutero e Carlostadio contro il celeberrimo teologo cattolico Giovanni Eck nel 1519. B.

la riforma cogli Evangeli alla mano, ponendo avanti anch' essi l' interna illustrazione divina; e Lutero, impossente a combatterli nella sua prima posizione, si trovò costretto a dover di bel nuovo esaltare gli sforzi dell' umano ingegno nell' interpretazione della Bibbia. In generale poi i fanatici movimenti dei pretesi così detti *profeti celesti* costrinsero Lutero a battere una strada ben diversa dalla prima, fatto che Menzel rimarcò con molta penetrazione nella sua storia d' Alemagna. Tuttavia non hanno certamente compreso il vero spirito di Lutero quelli che asserirono, aver lui inteso di poter cogliere il vero senso scritturale solo col mezzo d' un' interpretazione gramaticale e storica, col mezzo cioè d' una scientifica esegesi. Nulla gli fu giammai più alieno, nulla fu giammai più opposto a tutto il suo sistema: delitto di lesa maestà divina era per lui il tentare di giungere alla cognizione delle cose di Dio coll'umano intendimento. Qual è dunque lo scopo, secondo lui, della scientifica interpretazione? Quello di spiegare agli altri ed a noi stessi quel senso che Dio solo ci ha posto in cuore, ciò che per vero è affatto inutile dietro i suoi principii.

Ecco dunque la differenza tra la dottrina cattolica e quella di Lutero e Zuinglio. La Chiesa cattolica dice: Io ho la certezza immediata delle verità cristiane: perciocchè istruita da Gesù Cristo e dagli apostoli, io venni fondata e nutrita nella loro dottrina; e ciò che da loro intesi, lo Spirito divino lo ha profondamente impresso e consolidato nel mio cuore. La parola scritta e la trasmessa non sono che una sola e medesima cosa, e per questo la prima debb' essere dalla seconda interpretata. Ma all' opposto l' opinione dei due riformatori suona press' a poco in cotal guisa: Quando noi leggiamo le Scritture, solo lo Spirito divino pone la verità nei nostri cuori: servendosi di quelle unicamente come di un veicolo e affatto indipendentemente da ogni umana attività: dunque bisogna interpretare la Scrittura solo mediante la parola interiore, che ci è resa dal testimonio della coscienza. Sì: soltanto con grande stento si può formarsi un' idea veramente chiara di questa dottrina protestante; ma si tenti pure di conciliare altrimenti le due seguenti proposizioni di Lutero: *Dio solo ammaestra il fedele interiormente. Non havvi senza la Scrittura alcuna cognizione della fede cristiana.* Il seguito dell' esposizione metterà più in chiaro cotesto argomento.

§ XLV.

Continuazione. — Ordinazione interiore. — Ogni cristiano è sacerdote e dottore, per conseguenza indipendente da ogni società religiosa. — Idea della libertà ecclesiastica.

Nessun errore fu giammai più fecondo di rilevantissime conseguenze di quello da noi poc'anzi esposto. Se il credente è da Dio solo interiormente ammaestrato, se non ha luogo veruna attività umana nella percezione della verità, diventa affatto inconcepibile l'esistenza d'un magistero per l'istruzione cristiana: lo Spirito Santo è il solo dottore mediante l'organo delle Scritture. Ne consegue poi in secondo luogo, per tal ragione appunto doversi l'ordine cancellare dal novero dei sacramenti. La Chiesa, come ella stessa si esprime, continua l'opera del Salvatore, rinnovando nel decorso di tutti i secoli la redenzione: per questo sono necessarii ed un apostolato perpetuo, e pastori d'un sacro carattere insigniti. Ma se voi ammettete che Dio ci si comunichi immediatamente, e la sua parola deponga ne' nostri cuori in un modo evidentissimo, da quell'istante diventa inutile l'intervento d'un dottore umano con visibili credenziali, e quindi inutili anche le ordinazioni. Anzi l'ordinazione esteriore si cambia in quest'ipotesi in una interiore, per cui Iddio consacra l'intelligenza non già di taluni, ma bensì di tutti, ed a tutti si comunica egualmente.

Lutero, in una parola, prese dall'antica cristiana tradizione l'idea di un sacerdozio universale; e dopo averla affatto sfigurata, la innestò nel suo sistema. Spesse fiate egli ribadisce la questione del ministero, soltanto però nel suo scritto ai Fratelli Boemi parla egli proprio diffusamente su questo soggetto. Ecco le idee cardinali di questo prezioso lavoro. Già sul bel principio, e ancora poi di più nel decorso, egli rappresenta l'ordinazione cattolica, come un *semplice atto di unzione, una soperchieria a null'altro buona che a far degli istrioni, de' cerretani, dei preti di Satana....* e che ben si potrebbe recidere del pelo ad ogni majale, e mettere una veste ad ogni tronco (1). Dappoi vuole che sieno cacciati coloro che ricevettero l'ordine dalla gran *bestia*, cioè dal papa, nella persona de' legittimi pastori. Nessuno, egli continua, deve rivocare in dubbio di avere il diritto di espellerli, anzi è per tutti un sacro dovere; sendo-

(1) Lutero, *De instituendis ministris Eccles.*, opp. tom. II, a car. 585.

chè ogni fedele vien educato al sacerdozio; ognun d'essi deve annunziare la parola, assolver le colpe, amministrare i sacramenti. *Lo Spirito Santo colla sua interna unzione insegna tutto a tutti*; egli ingenera la fede nei cuori, dona la certezza della vera dottrina (1). Sebbene però tutti siano atti e godano del diritto d'essere sacerdoti, ciò non pertanto i Fratelli Boemi devono conferire ad alcuni i diritti di tutti *per evitare il disordine*. Poi costoro eserciteranno il santo ministero in nome di tutta la comunità, quando i più ragguardevoli avranno imposto sopra di loro le mani (2), costituendoli così loro vescovi. (L'ordinazione in conseguenza è un semplice atto d'introduzione ad un ministero ecclesiastico).

Prima di innoltrarci nella nostra esposizione, ci si conceda di manifestare quelle idee che dalle ora esposte opinioni di Lutero furono in noi risvegliate. Vile piaggiatore della plebe, nel suo scritto ai Fratelli Boemi (avanzi degli Ussiti), Lutero accorda ad ogni cristiano come tale una tal perfezione, che dall'intimo senso di ciascuno viene smentita, per quanto rare sieno le occhiate che chiunque rivolga sopra sè stesso; egli vuole ad ogni costo soffocare la voce della nostra miseria. Ma se il fedele, simile ad un Dio, trova in sè stesso e vita e verità, e quanto corrisponde ad ogni sua indigenza, come allora si può concepi-

(1) L. c., a carte 584: « Christianum esse puto eum, qui Spiritum Sanctum habet, qui (ut Christus ait) docebit eum omnia. Et Johannes ait: Unctio ejus docebit vos omnia, hoc est, ut in summa dicam: Christianus ita certus est, quid credere et non credere debeat, ut etiam pro ipso moriatur, aut, saltem mori paratus sit (che direbbe Lutero oggigiorno?) a a carte 585: « Deinde cum quilibet sit ad verbi ministerium natus e baptismo, etc. Quodsi exemplum petimus, adest Apollo, Act. XVIII, quem legimus plane sine ulla vocatione et ordinatione Ephesum venisse et ferventer docuisse, Judaeosque potenter revicisse. — — Aliud exemplum praestant Stephanus et Philippus. — — Quo jure rogo, et qua auctoritate? certe nusquam nec rogati nec vocati a quopiam, sed proprio motu, et generali jure ». Mirabili questi argomenti! Lutero continua: « Nova res est, inquiunt, et sine exemplo, sic eligere et creare episcopos. Respondeo: Imo antiquissima et exemplis apostolorum suorumque discipulorum probata, licet per papistas contrario exemplo et pestilentibus doctrinis abolita et extincta ». (Consultato la *Storia degli Apost.* XIV, 22; *Tit.*, I, 5; II *Timoth.* II, 2). « Deinde si maxime nova res esset, tamen cum verbum Dei hic luceat et jubeat, simul necessitas animarum cogit, prorsus nihil movere debet rei novitas, sed verbi majestas. Nam quid rogo non est novum, quod fides facit? Non fuit etiam apostolorum tempore novum hujusmodi ministerium? Non fuit novum quod filii Israel mare transierunt? etc. »

(2) Chi non riconosce qui i principii fondamentali dei sistemi politici moderni? Nello stesso modo che Lutero costituisce la Chiesa da basso in alto, così nel contratto sociale Rousseau pone i soggetti prima del potere, i membri prima del capo: è sempre il popolo che *conferisce pel buon ordine ad alcuni i diritti di tutti.*

re il bisogno della società, bisogno sì evidéntemente universale e più fortemente sentito dai cristiani? La vita sociale poggia solo o sul sentimento o sulla chiara cognizione di nostra miseria, non che sull'intima convinzione che solo nella più stretta unione con altri suoi simili l'uomo può completare il suo essere, e trovar quella forza, ond'ha bisogno. Ma secondo Lutero il cristiano non basta egli a sè stesso? Ebbene, abbasso ogni ministero, ogni chiesa, ogni società: tutto crolla, non esclusa anche la prova su cui Lutero vorrebbe fondar l'apostolato. I pastori, egli dice, mantengono il buon ordine nella Chiesa. Ma se ogni fedele è fornito della scienza bastevole della verità, che occorre più di adunanza o di congregazioni, ove conservare quest'ordine? a qual fine il ministero della parola e della Chiesa? Ciascuno è una Monade completa, perfetta in sè medesima, di nulla bisognevole, indipendente da tutti.

Davvero che questa non è la dottrina di s. Paolo. Nella prima epistola ai Corintii, capitolo XII, egli trova fondata la necessità della vita sociale nella Chiesa sulla distribuzione di diversi doni di un *solo* e medesimo Spirito Santo fra molti, doni però tutti necessarii nei loro effetti ai fedeli, ond'è pur necessario che questi tutti sieno congiunti, come i membri di un solo corpo. Il riformatore dice: *Pel battesimo son tutti dottori*, s. Paolo dice al contrario: *Son forse tutti apostoli, profeti e dottori?* A detta di Lutero lo spirito divino si comunica a tutti nella sua pienezza e sotto ogni forma; e questa dottrina certamente annienta ogni nozione di una organica società. Secondo l'Apostolo invece il medesimo Spirito Santo si rivela in varia guisa a molti, dottrina che fa di tutti i fedeli un insieme compatto ed una vivente catena (1).

(1) I riformatori ripetono ad ogni piè sospinto la seguente obbiezione: Ciascun fedele ha bisogno di tutti i doni dello Spirito Santo, quantunque i cattolici insegnino che ei non si comunica che alla Chiesa in tutta la sua pienezza. Melchiorre Cano ha già risolto questa difficoltà. Egli dice, *Loci theolog.*, l. IV, c. 4, p. 238 e seg.: « Unicuique, ait (S. Paulus), nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi ». Et: « Ipse dedit quosdam quidem apostolos, etc., ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi ». Et posterius: « Accrescamus in illo, qui est caput Christus: ex quo totum corpus compactum et connexum secundum operationem, in mensuram uniuscujusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in charitate ». (Ephes., 4, 11-16) « Membrum igitur, quoniam id, quod totius corporis est, nihil sibi vindicat proprium; sed ita in corpus omnia confert, ut magis corporis, quam membri actiones perfectionesque esse videantur. Quocirca illud absurdum est, quod ii scilicet, quibuscum nunc disseritur, eam curam, quam debent capere, non capiunt ... Nos sane quemadmodum scimus, animam actum et perfectionem esse, maxime quidem corporis physici organici; secundo autem loco membro-

Quindi è che agli occhi di Lutero il cristiano come tale è affatto indipendente da ogni società religiosa, non avendone bisogno, e gode a riguardo della Chiesa una piena ed intiera libertà. E questa è la chiave che spiega un fenomeno, di cui un celebre scrittore non ha trovato la soluzione. Nella sua Storia di Germania Schmidt si meraviglia che da una parte i luterani abbiano rigettato la libertà metafisica, intanto che dall' altra difendevano la libertà ecclesiastica. Ma come ora non s' appalesa l' armonia di queste due dottrine? chi non vede come l' ammettere l' una è necessaria conseguenza del negar l' altra? Chi è persuaso d' esser guidato intieramente da Dio non può tenere in conto alcuno la dipendenza dagli uomini; egli deve anzi rigettarla come un' insensataggine, nè può derivarla se non dall'orgoglio, dall'ambizione, da un'apposita mira d'oscurantismo per l' una parte, e da uno strano acciecamento, da un servilismo distruttivo della libertà dei figliuoli di Dio per l' altra. Ecco il vero insegnamento luterano (1). All'opposto, secondo il cattolicismo, l' uomo morale fu abbandonato al suo discernimento ed è ancor libero nel suo operare; e per questo ne' suoi rapporti religiosi non può esser esentuato da ogni autorità, anche per questa sola ragione, perchè ogni atto umano come tale corrisponde a diverse relazioni, e l' uomo si deve sempre considerare in molteplice nesso con quel mondo in cui vive.

rum etiam singulorum, quibus varias licet edat functiones, sed omnes illae et corporis propriae sunt, et propter corpus ipsum membris a natura tributae; ita Spiritum veritatis ad corpus primum Ecclesiae referimus, deinde propter Ecclesiam ad singulas etiam Ecclesiae partes, non ex aequo, sed analogia et proportione quadam juxta mensuram uniuscujusque membri. Unum corpus, inquit, et unus spiritus. Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Quaenam vero haec mensura Christi est? Secundum operationem, ait, in mensuram uniuscujusque membri. Spiritus ergo suo quidem modo singulis promissus est: ut magnos doceat, doceat et parvulos. Ac parvulis lac potum dat, majoribus solidum cibum. Illis Christum loquitur et hunc crucifixum: his loquitur sapientiam in mysterio absconditam. Verum singulis membris sic spiritus veritatis adest, ut non solum corpori universo non desit, sed corpori quam membris prius potiusque intelligatur adesse, etc. »

(1) Lutero, *de captivit. Babyl.*, p. 288, b: « Christianis nihil nullo jure posse imponi legum, sive ab hominibus, sive ab angelis, nisi quantum volunt, *liberi enim sumus ab omnibus*. — Decebat enim non esse, sicut parvuli baptizati, qui nullis studiis, nullis operibus occupati, in omnia sunt liberi, solius gloria baptismi sui securi et salvi. Sumus enim et ipsi parvuli in Christo, assidue baptizati ». P. 288 a: « Dico itaque: neque papa, neque episcopus, neque ullus hominum habet jus unius syllabae constituendae super Christianum hominem: nisi id fiat ejusdem consensu: quidquid aliter fit, tyrannico spiritu fit ». Per fare risaltare questa dottrina più vivamente ancora, Melantone aggiunge che dopo Gesù Cristo, niuno può stabilire delle leggi, dei nuovi regolamenti. *Loc. theol.*, p. 6: « Ademit igitur potestatem novas leges, novos ritus condendi ».

Del rimanente ben si comprende come anche dalle esteriori circostanze, in cui trovossi Lutero, egli abbia potuto ed anzi dovuto esser condotto direttamente alla dottrina testè spiegata. Trovatosi egli aver contro di sè l' autorità della Chiesa tuttor sussistente, egli dovette fondarsi sull' autorità immediata di un Dio che agiva dentro di lui stesso; estintosi in lui lo spirito della Chiesa egli dovette infrangerne la catena storica della tradizione, per metterne in di lei luogo un sempre nuovo principio: impossente ad evocare in vita gli stessi Apostoli per farsi dare da loro la sua nuova missione, non vide altro scampo che nel sostenere la vocazione interiore e la missione invisibile, immediata.

Ma le inevitabili conseguenze ne apparvero bentosto. Al rumore di questa nuova dottrina, una folla di profeti venne alla luce; i meno atti al ministero si tennero pei più evidentemente chiamati, e la confusione divenne universale (1). La confessione d'Augusta volle ovviare a questi abusi, e stabilì non

(1) Le chiese scegHevano dei predicatori che arringavano a grado delle loro passioni. Son questi apostoli di nuovo conio che accesero la guerra dei paesani. Nel 1526 Giorgio Eberlein, stornando i suoi uditori dalla rivolta, fra l' altre cose esclamava: « Ma il popolo dice, e perchè ci venne predicata la rivolta? Io rispondo: Perchè non avete arrestati i vostri predicatori, ed avete lasciato predicare ogni balordo *(Fisch)* (*) » Consultate Bucholz: *Geschichte der Regierung Ferd. I; Storia del governo di Ferdinando I* di Bucholz, Vienna 1831, vol. II, pag. 220 e seguenti.

(*) *All' origine della riforma si prendevano gli operai evangelici per uno o più anni. Durante la visita delle chiese ordinata nel 1541 da Gioachimo II, si trovarono molti pastori ch' erano muratori, sarti, maniscalchi, cuoiai, manovali, ec. Lutero stesso conferì l' ordine ai suoi compagni di stamperia; poi li mandò nei distretti desiderosi di ministri, per leggervi i suoi sermoni stampati* (Theodula Gastmahl, vom Baron Starck).

Ecco come il Sinodo tenuto nel 1533 parla del clero riformato a quest'epoca: « Fa d' uopo che Leon Giuda predichi con più diligenza. Nicola Steiner è un piagnone che adopera una pessima lingua. Felice Deck non istudia abbastanza per procurarsi autorità dal pergamo, solo diventa popolare, quando ha bevuto un pochetto. Othmar ama più il bocale che i libri. Mattia Botmero è un poltronaccio, senza rispetto pel suo vecchio genitore e la matrigna; si lascia menar pel naso dalla moglie, quasi sempre cotto dal vino. Enrico di Landenberg è un disgraziato, un imbecille, sempre col bicchiere alla bocca, per cui è meglio conosciuto sotto il nome di porco di Landenberg. *Cozzone di mestiero, brontola sempre, nè mai tien la parola. Il decano Lorenzo Meyer ha un far grossolano e soldatesco; trascina seco una lunga spada, si veste licenziosamente quasi fosse un cavaliero. Il ministro ed il vicario da Assingen si odiano già da tredici anni con grave scandalo; le loro mogli sono litigiose, quella del pastore copre il marito d' ingiurie, e quella del vicario non si accusta mai alla mensa eucaristica; da sei mesi non ha mai veduto la Chiesa ».*

Quando Capitone era ammalato le sue pecore non istavano per questo senza il pane della divina parola, la moglie saliva il pulpito.

poter nessuno annunziare pubblicamente la divina parola senza esservi autorizzato per legale missione (1). Lasciamo ai protestanti la cura di conciliare quest' articolo coi loro fondamentali principii ; noi non sappiamo a ragione assegnarli un posto nel complesso di loro dottrina, perchè invano tenterebbesi di scoprire il legame che rannoda cotal disposizione a tutto il sistema. Accontentiamoci adunque di sapere che fu emesso, e per qual occasione *estrinseca* sia stato emesso. Difatti, che intendono i luterani per una missione legittima ? Secondo i principii dei riformatori propriamente la legalità dovrebbe consistere nell' esenzione d' ogni vincolo esteriore, e nel potere tutti coloro, che diconsi ispirati, liberamente annunciare la parola, purchè questi profeti trovino degli ascoltatori convinti di tutto sapere, e nulladimeno desiderosi di istruirsi. Che poscia i concistori siensi arrogato il diritto di provare l' idoneità dei banditori del Vangelo, ed abbiano permesso alle comunità di eleggersi quelli solo, che avessero saputo guadagnarsi il favore de' magistrati, è cosa tanto nota, quanto è evidente che questo regolamento rovescia le basi già poste da Lutero.

Non dobbiamo neppur dimenticarci finalmente che sì il riformatore, come i suoi partigiani, non tennero conto in pratica di questo insegnamento; ciò che prova averlo essi giudicato opportunissimo ad abbattere la Chiesa esistente, non però ad edificarne una nuova ; e quindi dovettero ritornare a quella dottrina cattolica, ch' essi tanto avevano vilipesa. Vedremo più tardi quando si farà parola degli anabbattisti, come si operò questo ritorno verso del vero.

(1) *Confess. Aug.*, art. XIV. « De ordine Ecclesiastico docent quod nemo debeat in Ecclesia publice docere, nisi rite vocatus ». Del resto tale regolamento non basta; chè abbisognava pur anco imporre che ciascuna Chiesa avesse il proprio predicatore, e che provedesse alla sua sussistenza. I Sassoni infatti presero Lutero in parola: aveva questi lor detto che lo Spirito Santo insegna al credente ogni verità; ed essi vollero, siccome una conseguenza, distruggere il pubblico ministero; e per giugnere a tale scopo privarono d'ogni assegno i predicatori. Su tal proposito soggiunse Lutero: « Se non si pone a ciò un pronto rimedio, ella è fatta dell'Evangelo, dei curati e delle scuole in questi paesi. Bisogna per verità ch' essi (i curati) sen fuggano ; essi non posseggon nulla, essi ponno appena reggersi, e piuttosto rassomigliano a gente uscita da sepoltura ». Ed altrove: « Il popolo non vuol più nulla offrire, e la sua ingratitudine è così nauseante, che se la coscienza non mi ributtasse gli leverei i curati ed i predicatori, perchè sen viva da bestia qual è infatti ». Consultisi all'uopo anche Planck, *Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs*, vol. II, p. 342. Se la potenza dei principi non avesse assegnati limiti alla libertà religiosa, non sarebbesi giammai formata una sola comunità protestante.

§ XLVI.

Continuazione — Chiesa invisibile.

Per mezzo di quanto venne finora svolto, noi ci siamo già fatti molto addentro nell' idea della Chiesa secondo i luterani. Noi l'abbiamo già inteso, l'uomo è istruito da Dio solo interiormente, e non solo non abbisogna dello stromento dell' altrui voce, ma egli stesso è affatto passivo nella percezione del vero. Dunque in secondo luogo ogni fedele è infallibile, non essendo mosso che dallo spirito divino; per lo che in terzo luogo l' autorità della Chiesa che lo guidi e supplisca a' suoi bisogni per la voce di Dio che risuona in mezzo ad essa, gli è affatto inutile; imperocchè con qual diritto verrebbe ella ad interporsi fra Dio ed il credente, se la voce del Cielo col mezzo delle Scritture parla immediatamente al di lui cuore (1).

Ciò posto, che può mai essere la Chiesa se non una pura associazione spirituale, una società invisibile, mancando ogni ragione che renda necessaria od utile la sua visibilità? Tale è infatti l' idea che ne porge Lutero: « Nella stessa guisa che noi lo recitiamo nel Simbolo, egli dice, io credo allo Spirito Santo e la comunione dei Santi. Ora per comunione io intendo la società di tutti quelli che vivono nella fede, nella speranza e nella carità. Infatti l'essenza, la vita e la natura del cristianesimo non consistono già in un' assemblea fisica, ma nell' unione in una medesima fede (2) ». E che questa fede non possa mai fallire, è ciò appunto di che il riformatore non aveva alcun motivo di dubitare; imperocchè se Dio solo è attivo nella sua produzione, ei saprà bene egualmente dovunque infonderla ne' cuori, ed eternamente custodirla.

Pure, benchè Lutero consideri il credente siccome istrutto da Dio solo interiormente, noi vedemmo come egli d' un tratto, e senza lasciarcene scoprire ragione veruna nel suo sistema, ei

(1) Torniamo a dire non esser nostra colpa, se i simboli luterani contengono una contraddizione. Ci corre obbligo d'esporre la dottrina dei riformatori tal quale la troviamo ne'loro scritti. Ora queste due proposizioni: *Dio opera immediatamente nell' uomo*, e *Dio opera col mezzo della parola esteriore o scritta*, queste due proposizioni, noi ripetiamo, si combattono a vicenda. Però nel secondo libro troveremo la chiave di questa contraddizione.

(2) *Vom Bapstthumb : Del Popismo*, opera di Lutero, edizione tedesca di Jena, vol. I, p. 266. *Respons ad librum. Ambros. Catharini*, anno 1521, tom. II, a carte 376. Nel primo scritto Lutero dice che siccome l'unione colla Chiesa visibile non è ancora l'unione coll'invisibile, e siccome trovansi in quella una folla di increduli, essa non è quindi necessaria.

mette innanzi dei dottori umani, e dappoi anco li riveste d' una legittima missione. Egli è per tal mezzo che la Chiesa diventa visibile, riconoscibile, manifesta; cosicchè le idee così mal fra di loro connesse agli occhi nostri, d'un Dio unico maestro, e di un maestro umano esteriormente accreditato, ci si rimettono innanzi trasformate nell' asserzione, che la Chiesa invisibile è ad un tempo visibile. Nel suo scritto contro Ambrogio Catarino, noi riscontriamo appunto questa stranissima concordanza. Catarino aveva indirizzata la seguente questione al nuovo apostolo: *Se la Chiesa non è che in ispirito e tutt' affatto spirituale, come si potrà egli riconoscerla sulla terra?* Lutero concede ed afferma ch' ella deve essere unicamente interiore; eppure asserisce che il battesimo, la cena e sopra tutto l'Evangelo, sono i caratteri pe' quali la si può infallibilmente distinguere, quantunque ella sia una società puramente interiore (1). Ma qui ognun vede che questi caratteri fanno del corpo dei fedeli un' istituzione visibile; or dunque come ciò si concilia colle parole che seguono: *Il gregge degli eletti è un'associazione puramente interiore?*

Ancora più accuratamente la confessione d' Augusta, ci dice che la Chiesa è un' assemblea dei santi in cui si rinviene la vera predicazione del Vangelo e la legittima amministrazione dei sacramenti (2). Ora che ne consegue dalle cose qui accennate? Ne deriva che la Chiesa è invisibile ad una volta e visibile: *invisibile* perchè si qualifica come un' adunanza di *santi*; mentre Dio solo conosce i santi; *visibile* poi, perchè è quella società ove la parola è insegnata, ove si amministrano il battesimo e tutti i sacramenti. Il più mirabile poi sta in quello che segue: la Chiesa, che come spirituale dev' essere invisibile, dev' essere anche visibile, deve potersi cioè riconoscere esteriormente, perchè: *La vera Chiesa colà si trova ove i santi annunciano la verace dottrina, e dove rettamente si amministrano i sacramenti*. Questo passo suppone anche l'esistenza di una falsa chiesa, esibendo i contrassegni per distinguerne la vera. Senza dubbio la vera Chiesa possiede la verità ed amministra santamente i sa-

(1) Lutero, *Respons. ad libr. Ambros, Cathar.*, l. c., a carte 376 e 377: « Dices autem, si Ecclesia tota est in spiritu, et res omnino spiritualis, nemo ergo nosse poterit, ubi sit ulla ejus pars in toto orbe.... Quo ergo signo agnoscam Ecclesiam?... Respondeo: signum necessarium est, quod et habemus, Baptisma ac panem et omnium potissimum Evangelium ».

(2) *Confess. August.*, art. VII: « Item docent, quod una sancta Ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur, et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem Ecclesiae satis est, consentire de doctrina Evangelii et administratione sacramentorum ».

cramenti : ella vive dell' una e degli altri, e per questo si chiama santa ; ma così dicendo abbiam noi dato innanzi un passo per riconoscere il vero ceto de' figliuoli di Dio ? A quali contrassegni distinguerete voi la vera dottrina ? Forse per la santità di chi la predica? No davvero ; chè è impossibil cosa scandagliar le coscienze : forse dalla santità della dottrina verrete ad inferire la santità del predicatore ? Ma se voi conoscete già la vera dottrina, com' è che andiate in cerca della regola per contraddistinguerla ? E perchè si domanda ov' è la Chiesa del Salvatore, se non per arrivare alla dottrina della salute ? Se rispondesi dunque, ivi trovarsi la vera Chiesa ove la vera dottrina rifulge, si risponde colla domanda, ossia non si risponde nulla.

§ XLVII.

Origine della Chiesa visibile secondo Lutero — Ultima ragione della verità di una proposizione di fede.

Però siffatta dialettica può finora difficilmente venir intesa ; noi potremo allora soltanto chiaramente comprenderne il vero senso, quando avremo più compiutamente veduto in qual modo Lutero s' immaginasse che la Chiesa abbia avuto esistenza, sebbene i di lui pensieri fossero ancor confusi a questo riguardo.

Ecco quali erano a un dipresso le idee del riformatore. Quando la fede in Cristo incomincia a svilupparsi in un uomo e perviene a maturanza, allora è già formato il discepolo del Salvatore. Come credente però ei non è ancora in rapporto che colla Chiesa invisibile, ed è solo membro di questa vasta famiglia che abbraccia tutti i nascosti adoratori del Signore. Ma allorquando ei professa la sua fede esteriormente, allora si fa visibile ciò ch'era in lui occulto, ed egli diventa un discepolo del Redentore a tutti manifesto e riconoscibile da tutti. Riscontrandosi poi la stessa credenza presso di molti, questi fedeli si congiungono fra loro co' più stretti vincoli : unanimi manifestano esteriormente il compendio della loro credenza religiosa, e la Chiesa da questo punto da invisibile si rende visibile. La comun fede che interiormente tutti gli animava e li vincolava prima di conoscersi fra di loro, diventa quind' innanzi, come dottrina comune, anche un vincolo esteriore che tutti gli annoda. E il pubblico culto, i sacramenti s' aggiungono anch' essi a convalidare di nuovi legami questa unione.

Ecco il concetto che Lutero si fece della Chiesa; e che tale fosse veramente, lo dimostrerà quanto segue. Erasmo di Rotterdamo, nel suo scritto in difesa della libertà, colse l'occasione di attaccare anche il lato debole della dottrina di Lutero intorno alla Chiesa. Ciò non pertanto il riformatore vi aveva già recati moltissimi correttivi, e dichiarava solennemente di disapprovare quei tali, che in tutti i loro discorsi non sapevano che fondarsi sull' interna loro illustrazione dello Spirito Santo. Egli dichiara al tempo stesso in qual senso ritenesse la sacra Scrittura per giudice in materia di fede: si deve distinguere, egli dice, la certezza interiore d' aver compreso il vero senso della sacra Scrittura, dall' esteriore; quella (l' intimo senso cristiano) consiste nella testimonianza dello Spirito Santo, ed assicura ognuno per sè medesimo, questa sta invece nelle prove bibliche addotte dai ministri della parola (1). In questo passo adunque i pastori ci si presentano come i rappresentanti della società de' fedeli, dunque la Chiesa è visibile: se non che ad un tempo stesso essi proclamano la dottrina che risiede nella coscienza, la fede della Chiesa invisibile; ella ha dunque una credenza determinata, che vien difesa da lei per mezzo del suo clero, e come l'espressione de' sensi vien tenuta per vera ed infallibile: dunque la Chiesa visibile appare come l' immagine e l' espressione dell'invisibile.

Ma affine d' esaurire quanto i luterani asseriscono intorno alla Chiesa, e di far meglio comprendere la differenza fra l'idea loro intorno ad essa e la cattolica, dobbiamo soggiungere ancora alcune osservazioni. Lutero confuse il sentimento interiore della verità di una proposizione col testimonio esterno, o per dir

(1) Lutero, *De servo arbitrio*, opp. tom. III; a carte 182: « Neque illos probo, qui refugium suum ponunt in jactantia spiritus. Nos sic dicimus, duplici judicio spiritus esse explorandos seu improbandos. Uno interiori, quo per Spiritum Sanctum vel donum Dei singulare, quilibet pro se, suaque solius salute illustratus, certissime judicat et discernit omnium dogmata et sensus, de quo dicitur. I. Cor. 2, 15: *Spiritualis omnia judicat, et a nemine judicatur.* Haec ad fidem pertinet, et necessaria est cuilibet etiam privato Christiano. Hanc superius appellavimus interiorem claritatem Scripturae sacrae. — Alterum est judicium externum, quo non modo pro nobis ipsis, sed et pro aliis et propter aliorum salutem, certissime judicamus spiritus, et dogmata aliorum. Hoc judicium est publici ministerii in verbo, et officii externi, et maxime pertinet ad duces et praecones verbi. Quo utimur, dum infirmos in fide roboramus (?) et adversarios refutamus. Sic dicimus, judice Scriptura, omnes spiritus in facie Ecclesiae esse probandos. Nam id oportet apud christianos esse imprimis ratum atque firmissimum, Scripturas sanctas esse lucem spiritualem, ipso sole longe clariorem: praesertim in iis, quae pertinent ad salutem vel necessitatem ». Le quali cose Lutero asserì nel 1525, e non allorquando scrisse ai Fratelli di Boemia. Questi principii furono poi la causa di quanto venne più tardi chiamato pretensioni del clero luterano.

meglio i suoi principii sulla Chiesa come puramente interiore e spirituale, i cui membri vengono unicamente ammaestrati dallo Spirito Santo, lo trascinarono violentemente a quest'errore. Dopo aver lungamente dissertato sulla questione: *Come*, fra diverse opinioni intorno al senso della parola scritta, *possa il fedele capacitarsi d'aver colto il vero*, egli stabilisce questo principio: « Tu devi esser certo della cosa, quando puoi conchiudere e dire asseverantemente: questa è la pura e giusta dottrina, in questa io voglio vivere e morire; chiunque insegna altrimenti sia pur chi voglia, egli sia anatema (1) ». Ecco come il riformatore, fa della certezza subbiettiva il più alto criterio della cristiana verità, e si dimentica che il Verbo eterno di Dio, divenendo un maestro esteriore degli uomini, dovette conseguentemente avere stabilito un'esterna autorità, e dalla sua testimonianza far dipendere la certezza, che una dottrina sia stata da lui rivelata.

Il passo dell'Apostolo: « Quand'anco un angelo celeste vi annunziasse un evangelo diverso da quello per noi annunziatovi, sia anatema (2) »; prestò a Lutero l'occasione della sua asserzione; ma egli non ponderava che s. Paolo, cui lo stesso Salvatore era apparso, cui erano sorvennte tante e tante speciali rivelazioni, s. Paolo era in tutt'altra posizione, che il cristiano volgare. Sì: una convinzione religiosa decisamente ferma e irremovibile è un distintivo di un'anima che veramente crede: ma l'errore più grossolano non può egli forse del pari insinuarsi nell'uomo ed ammaliarlo come per incantesimo? Se anco al sassone riformatore fossero rimasti ignoti nella storia esempi di simil fatta, quell'orda di *faziosi* e di *frènetici* contro de'quali egli si scatenò sì violentemente, avrebbero dovuto persuadernelo.

Zuinglio non si diparte dal maestro che nell'espressione allorchè dice, che il testimonio e l'unzione dello Spirito Santo, sono il criterio della vera dottrina, il contrassegno d'avere ben compresa la divina parola, che la fede non è punto una scienza perchè son proprio i sapienti quelli che incappano più spesso nell'errore; e che la fede non deve soggiacere a verun esame, siccome quella che è al disopra d'ogni controversia (3).

Qui il riformatore di Zurigo fa la più perversa applicazione di una verità, ch'ei trovò le mille volte ripetuta ne'cat-

(1) Lutero *Auslegung des Briefes and die Gal.*: *Commentario sull'Epistola ai Galati*. Parte I. pag. 31. Nel suo scritto ai Fratelli Boemi, Lutero nella stessa guisa insegna spesse volte questa dottrina.

(2) Galat. I, 8.

(3) Zuinglio. *Comment. de vera et falsa relig.*, opp., tom. II, a c. 195.

tolici scrittori e specialmente ne'mistici. La fede in Gesù Cristo deve certamente rendere testimonianza in sè stessa, e in chiunque la possiede, veramente sublima e vivifica la cognizione di Dio, investe l'intelligenza, i sentimenti, compenetra e trasforma tutto quanto il viver suo; è fonte d'un'illimitata fiducia, di purissime consolazioni e d'ineffabili dolcezze; gli presta forza per ogni bene, gli dà vittoria sull'inferno e la morte. Così con questa personale esperienza si prova realmente quel dogma, che *per altra parte* si è già conosciuto come dottrina del Salvatore; e si appalesa ch'essa accorda veramente ciò che promette, ed è propriamente, come si qualifica, forza di Dio (1). Ma perchè tale o tal altro dogma corrobora e nutre la pietà d'un individuo o di un certo numero di uomini, non ne consegue necessariamente che sia dottrina di Gesù Cristo, o per lo meno non le contraddica. Oh quanto non commoveva il cuor di Lutero l'idea, che nella rigenerazione dell'uomo nulla operi questi e tutto invece venga operato da Dio! Eppure la conseguenza ch'egli ne deduceva, predicandola *perciò* come insegnamento di Cristo e degli Apostoli, non può ancor certamente venire ammessa. Parimenti gli scritti di Calvino, di Beza, di Knox e d'altri loro seguaci, ci fanno sapere che la dottrina dell'assoluta predestinazione infondeva a tutti loro una mirabile tranquillità, uno smisurato entusiasmo, che poi degenerava spesse fiate in un furioso fanatismo devastatore, una vigoria totalmente straordinaria ad agire ed a soffrire. Se ne dovrebbe dunque inferire che quella dottrina fosse un insegnamento del Salvatore? No, senza dubbio; come non bisogna negare che i sacramenti ci diano di quell'*acqua che va salendo fino alla vita eterna*, perchè Zuinglio, quando vi si accostava, non sentivasi nè infiammato nè vivificato da veruna virtù superna e divina. E quando tutti e tre questi riformatori insieme co'loro discepoli, riconoscevano e confessavano col più intimo sentimento, di non aver mai fatta una buona opera, che altro ne consegue, se non ch'essi erano, quanto al loro spirito, veramente in uno stato assai deplorabile, e che s'eglino ancora vivessero, dovremmo esortarli a riformar seriamente i loro costumi? Noi non vorremmo per certo dedurre la conseguenza che non potesse avvenire altrimenti. Sì, questo è realmente di che noi vogliamo fare loro il più severo rimprovero, ch'eglino cioè abbiano voluto imporre per regola generale i loro gusti, i loro sentimenti individuali. Gesù Cristo è il solo modello che noi possiamo e dobbiam seguire, non alcuna

(1) *Si quis voluerit voluntatem ejus* (Dei) *facere, cognoscet de doctrina, utrum ex Deo sit*. Joan. VII, 17.

creatura. La Chiesa luterana è lo spirito incarnato di Lutero: ecco perchè ella nutre idee si ristrette e sì meschine

§ XLVIII.

Succinta espressione delle differenze nella dottrina sulla Chiesa.

Ora soltanto ci è possibile di ricondurre ad un' espressione breve, chiara e precisa la differenza tra il sistema cattolico ed il luterano nell'attuale questione. I cattolici insegnano: La Chiesa visibile esiste per la prima, poi le tien dietro l' invisibile; è la prima che forma la seconda. All' incontro i luterani dicono: La Chiesa visibile esce dall' invisibile; la seconda è il fondamento della prima.

Cotesta contrarietà così piccola al primo osservarla, implica un' enorme differenza. Allorquando l' Evangelo venne a rischiarare la terra, il regno di Dio non esisteva primieramente che in Gesù Cristo, e nell' idea divina: esso venne adunque all' uomo esteriormente. Furono gli apostoli che ricevettero i primi la novella di questo regno; ma essa fu loro annunziata dal Verbo di Dio con umano linguaggio; e fu dal di fuori che passò nelle loro intelligenze (1). Quando il Figlio di Dio fatto

(1) Solo l'idea cattolica della Chiesa, dice l'egregio autore, corrisponde all'idea di una rivelazione *esteriore e storica (fenomeno esterno)*, e solo la Chiesa, quale si concepisce in senso cattolico, è idonea a conservare questa rivelazione. Ma l' idea della Chiesa nel sistema protestante non può favorire che il concetto di una rivelazione *interna*, e nelle sue conseguenze rigetta una rivelazione esteriore. Gli oppose il prof. Baur, che anche i luterani riconoscono nella Chiesa esterna una priorità anche di tempo, e che quindi in quanto all'idea di chiesa, almeno in questo rapporto, non v'ha differenza fra questi ed i cattolici. Ma propriamente egli confonde un libro con una Chiesa, e prende la Bibbia per la Chiesa esteriore; e siccome i luterani per mezzo della Bibbia imparano la *loro* dottrina cristiana, così egli asserisce che prima dell'interna, esiste anche per loro una Chiesa esterna. « Ma qui sta il nodo (soggiunge il Möhler, *Nuove Ricerche*, ec. § 75, pag. 460 e seg. ediz. seconda tedesca): mentre si parla di *persone*, come inviate da Cristo e specialmente da lui assistite per fondare e dilatare il regno di Dio, di persone che da parte loro affidarono poscia ad altre e sotto le stesse condizioni questa medesima missione, il sig. Baur, per dimostrare questa missione anche in Lutero, passa ad un *libro*, lo fa identico ad *una chiesa visibile*, e ne deduce la conseguenza che cattolici e protestanti sono pienamente d'accordo nell'ammettere la Chiesa visibile anteriore all'invisibile... Ma quando si tratta di *mandante* o di *mandati*, non bisogna ridursi ad un *libro*, e fare questo uguale a quelli; imperocchè domando io: *chi ha mandato* Lutero? chi lo ha incaricato di annunziare il Vangelo? chi ha dato malleveria che il *suo* vangelo, cavato dalla Scrittura, sia il vero vangelo di Gesù Cristo? Alfine il signor Baur non potrà ricantarci, se non che il *suo* spirito lo spinse a far ciò che fece, che il vangelo, *quale si riprodusse nel suo interno*, lo determinò a sollevarsi contra la Chiesa visibile allora esistente, ed a

uomo ebbe anche interiormente preparati i suoi apostoli, die' loro altresì la missione esteriore di portare in tutta la terra la dottrina della salute : e allora gli evangelici operai percorrendo

riedificare una nuova Chiesa visibile sull'invisibile elemento che sentiva germogliare in sè medesimo...Insomma i cattolici credono che Cristo ha fondato una Chiesa visibile, incaricandola di *custodire* e *tramandare* la sua parola e tutte le sue salutari istituzioni; che a quest'incarico aggiunse anche la promessa della sua assistenza e della sua forza; e che la loro mercè esso viene anche fedelmente adempiuto : ma i protestanti *negano* che Cristo abbia istituito una Chiesa con tali officii e tali poteri, sebbene concedano che quando la dottrina della Bibbia s'abbia fatti de' proseliti, questi debbano riunirsi in una visibile associazione. Quindi quella Chiesa, che fino da Cristo continuamente si rigenera e si rinnova, è pel cattolico un'autorità decisiva, perchè gli tien luogo di Cristo medesimo. Secondo lui nessuno può pervenire al vero cristianesimo, se non per questa Chiesa visibile; ogni dottrina che le contradice, e in quanto le si oppone, non può essere già antecedentemente la vera dottrina di Cristo. Se per Chiesa invisibile noi intendiamo l' unione di quelli che posseggono una fede *viva*, e che sono nella grazia di Cristo, come può esser questa nata altrimenti che dalla Chiesa visibile, siccome dal genitore il generato? Ma tutto questo non è punto applicabile alla chiesa luterana. — L'autorità di Lutero era la sacra Scrittura, dice il sig. Baur.... Ma quale autorità ci *guarentisca*, ch'egli l'abbia bene interpretata? Fermiamoci su questo punto, ch'è di grande importanza. Quando Cristo appellava alle sacre pagine del vecchio Testamento per provare la sua divina missione, Cristo si appoggiava egli pure alla Scrittura. Ma quelli che in essa non rinvenivano, fatta menzione di Gesù di Nazareth, si fondavano essi pure sulla Scrittura. Trattavasi allora di sapere, chi ne fosse il vero interprete. Senza dubbio Cristo avrà accuratamente esaminato le parziali testimonianze, insieme combinate queste diverse profezie risguardanti il Messia, e dedottene le necessarie conseguenze; ma il Giudeo non riconosceva tutto questo, non vedendovi che prodotti di un giudizio individuale, e deduceva invece tutt' altre conchiusioni dai passi medesimi. Qual' era dunque la vera interpretazione? *Gesù potava dire*: I CIECHI VEDONO, GLI STORPI CAMMINANO, I LEBBROSI VENGONO MONDATI, I MORTI RISORGONO, e aggiungere in generale: SE NON CREDETE ALLE MIE PAROLE, CREDETE ALLE MIE OPERE. La cosa ha ora tutt'altro aspetto. Gesù si dimostra *col fatto* un inviato da Dio, la cui *autorità* deve decidere della vera interpretazione delle sacre Scritture; giacchè Dio medesimo per di lui bocca manifesta come si debbano intendere que' libri divini. L'interpretazione di Gesù veniva dimostrata, *obbiettiva* ed autentica, mentre quella de' suoi avversarii veniva appalesata così unicamente *subbiettiva*, da essere insieme tutta falsa ed erronea. Non per questo si trovavano però costoro *necessitati* o *costretti a credere*; la fede, atto della libertà, non può in modo alcuno essere *estorta*; ma il ricusarla non poteva più avere altra ragione, fuorchè l'avversione della volontà.

Anche gli Apostoli non diffusero il vangelo di Cristo, a quel modo medesimo come *per sè* lo avrebbe potuto fare anche un libro. Eglino ebbero siffatta missione da Cristo colle parole: *Siccome il Padre ha mandato me, così io mando voi:* affidando loro la sua parola, egli *trasfuse in loro anche la sua plenipotenza*. Perciò quando alcuno, p. e. un cristiano giudaizzante, come Cerinto, contendeva loro la vera intelligenza della dottrina evangelica, a quel modo che s'era contrastata a Cristo la retta interpretazione dell'antico Testamento, gli Apostoli potevano dire a ragione : Mostrami il potere che ti ha conferito il Salvatore? Se tu ne hai, con che dritto ti opponi a noi? » L'autorità costituisce il vero criterio della rivelazione, ch'è esteriore fino dal suo principio, e solo l'autorità può introdurre chi la cerca, ne' suoi misteri. B.

tutte quelle contrade, ove regnava non già il Creatore dell'universo, ma il principe delle tenebre, fatti stromenti di Cristo, che in esso loro operava, dall'esterno essi recarono l'immagine dell'uomo celeste in cuori ove fino a quel punto non era stata impressa che quella dell'uomo terreno. E in quella guisa che essi erano con missione esterna stati inviati dal Salvatore, alla loro volta anch'essi inviarono dei discepoli, che più lungi portarono la divina parola, come la sacra Scrittura ne fa testimonianza in cento luoghi; è così che in tutti i secoli dalla Chiesa visibile emanò l'invisibile. Tale è pure l'andamento che richiedeva l'idea della cristiana ed esterna rivelazione: istituzione positiva e permanente, insegnamento determinato ne' suoi dogmi e ne' suoi precetti, inchiudeva la necessità di un mistero vivo e parlante, intorno al quale potessero stringersi coloro che desideravano conoscerla. È dunque la testimonianza di questo magistero, una testimonianza esterna, che conserva l'esteriore rivelazione nella sua purità, verità e totale integrità.

Assai diverso è il sistema inventato da Lutero. Il senso cristiano (*interior claritas sacrae Scripturae*), egli dice, esiste dapprima; poi viene la dottrina esteriore (*exterior claritas sacrae Scripturae*); la Chiesa è la società dei santi nella quale si rinviene la vera predicazione del Vangelo.

Prima adunque i santi esistono, poscia predicano. Ma donde mai essi vengono? Chi gli ha generati e nutriti? Come sono essi divenuti discepoli del Salvatore? Il sacerdozio universale di tutti i cristiani, dice Lutero, è quello che precede; e poi da questo sacerdozio universale nasce il particolare. Ma non è, tutt'all'opposto, dal particolare che nasce il sacerdozio universale? Affè Gesù Cristo non è nato dagli apostoli, nè gli apostoli furono già eletti dai loro discepoli. Il capo esiste prima delle membra, il padre prima dei figli; niuna società si forma dal basso in alto.

E qual è poi nel sistema di Lutero l'ultima ragione della certezza di possedere la verità? È un atto puramente interiore della coscienza, è la testimonianza dello Spirito Santo; come se la rivelazione in Gesù Cristo non fosse che interna, come se il Verbo non si fosse fatto uomo, come se la sua parola non dovesse punto essere attestata da un testimonio esterno, nè si dovesse sopra di un'esterna autorità venire accertato di ciò ch'egli ha insegnato. Da ciò la venerazione della tradizione nella Chiesa cattolica, e il di lei disprezzo fra i protestanti. Nello spirito di Lutero, l'autorità visibile della Chiesa si trasformò in un'invisibile, il λογος, che esteriormente si accreditò come Dio, nel-

la voce interiore del Cristo e del suo Spirito. Se, conseguentemente retrocedendo colle sue idee, il sassone dottore avesse applicata la sua nozione della Chiesa al Mediatore, avrebbe potuto far senza di un Gesù Cristo vivente in mezzo a noi, e della rivelazione positiva; anzi egli avrebbe dovuto negarla come inutile e inopportuna. Ma tutto intiero riposa il cristianesimo sul Figlio di Dio fatto uomo. Quindi è che il profeta del secolo decimosesto volle, conservando la parola scritta, mantenere l'idea d'una rivelazione esteriore. Se non che l'impossibilità di mostrare la sua dottrina superiore ad ogni equo dubbio e ad ogni ben fondata obbiezione, quali se ne potevano cavare dalle stesse Scritture, lo costrinse mai sempre rincontro ai cattolici a concedere alla parola interiore la decisione in ultima istanza (1); nel mentre che a' suoi oppositori protestanti, delle sette chiamate de' *fanatici*, che appoggiavansi del paro sul testimonio dello Spirito Santo, metteva sottocchi la parola esterna, e perfino l'autorità permanente della Chiesa visibile (2). Di qui l'ondeg-

(1) Ecco quanto chiaramente si venne a conoscere nella conferenza di Ratisbona, tenutasi nel 1541. I protestanti erano tutti d'accordo sul punto che l'interpretazione della Scrittura spetta alla Chiesa. Ma per quest'ultima parola dobbiamo noi forse intendere lo stabilimento esteriore fondato da Gesù Cristo? No, disse allora Melantone, questo termine significa soltanto i *santi*, vale a dire i fedeli ne' quali Dio solo ha generato la fede.

(2) Lutero scrisse in una lettera ad Alberto di Prussia: « Questo dogma della presenza reale non fu punto inventato dagli uomini, ma è fondato sul Vangelo, e sulle precise ed inespugnabili parole di Cristo. Dal principio fino a quest'ora esso fu uniformemente creduto e predicato su tutta la terra. I Padri della Chiesa greca e latina ne fanno fede, esso riposa sulla credenza unanime, e sulla pratica costante di tutti i secoli. In mancanza di altre prove dovrebbe bastare questa sola della tradizione di tutte le Chiese, per restar fermi nel suaccennato articolo, e respingere i sofismi dei settarii. Imperocchè è dannoso e terribile l'ascoltare e credere qualche cosa contro la testimonianza unanime, contro la fede della Chiesa cristiana, contro la dottrina ch'ella ha insegnato per tutto il mondo fino dal suo principio, quindici secoli or sono. Se questo fosse un dogma novello, e non risalisse fino alla culla della Chiesa cristiana, o se esso non fosse stato uniformemente conservato in tutta la cristianità, nel mondo intiero, non sarebbe così dannosa e terribil cosa rivocarlo in dubbio. Ma fin dall'origine e dovunque si estenda il cristianesimo, esso fu proclamato ad unanime suffragio. Chi osa dunque metterlo in dubbio, nega la santa Chiesa cristiana. Ora negar la Chiesa è condannar Gesù Cristo, gli apostoli ed i profeti. Son essi che hanno fondato quest'articolo della nostra fede: *Io credo la Chiesa cristiana*. Ed il Signore disse (S. Matth. XXVIII, 20): *Io sono con voi sino alla consumazione de' secoli*; e s. Paolo (I, ad Timot. III, 15). *La Chiesa è la colonna ed il fondamento della verità*. Per conseguenza se Dio non può mentire, la Chiesa non può errare. E questo, o monsignore, non è un mio esclusivo parere, è l'avviso dello Spirito Santo che scruta i cuori, e tutte le cose assai meglio che noi. Diffatti lo Spirito divino ci insegna questa dottrina pel suo organo; san Paolo ci dice (ad Tit. III, 10, 11): *Fuggite l'eretico dopo averlo ripreso una o due volte sapendo che colui che trovasi in questo stato, è già pervertito e pecca, essendo condannato dal suo proprio giudizio* ».

giare perpetuo del riformatore fra la Chiesa visibile ed invisibile, fra la parola esterna ed interna, quale ultima ragione di professare o di rigettare una dottrina; sicchè per lui ora è la chiesa visibile che giudica l' invisibile, ora è l' opposto. Di qui anche le interminabili dispute tra i suoi discepoli, se le confessioni di fede formino o no autorità per la coscienza, e in qual rapporto si trovi con esse la sacra Scrittura; di qui financo la controversia se Lutero abbia insegnato la visibilità od invisibilità della Chiesa. Egli le voleva ambedue, ed ha insegnato contraddittoriamente e l' una e l' altra.

Ma il vero spirito di Lutero ottenne a poco a poco in questo rapporto una completissima vittoria, soltanto però i suoi discepoli presero diversa direzione. Lutero s' abbandonava ad un senso di misticismo, e ciò che in un oscuro, esuberante e pieno impeto di sentimento gli appariva come vero, era per lui la verità suprema. Mentre i suoi posteriori seguaci al contrario furono più padroneggiati dall' elemento intellettuale: posta sul trono la loro propria ragione, non dubitarono di tenere per dottrina della Scrittura quanto al loro spirito particolare sembrava ragionevole, ciò ch' essi trovavano più facilmente e comodamente intelligibile. Decidendo così adunque la convinzione personale di ciò che è fatto storico, vediamo sì innumerevoli diversità nella presunta dottrina di Cristo; ciò che piace a taluno, egli lo mette tosto in bocca del Salvatore. E così si venne finalmente a dubitare fra gli stessi Cristiani dell' esistenza d' una divina rivelazione in Gesù Cristo; si venne a rigettarla ed a deriderla; perchè una rivelazione che ci lascia allo scuro sul proprio contenuto, nè sa produrne fra i suoi seguaci una comune, ferma e durevole intelligenza, è una rivelazione che nulla ci rivela, che si contraddice e si combatte da sè medesima (1).

Il seguente passo è altresì rimarcabile: « Noi riconosciamo che nel papismo vi ha molto di buono, e se vuoi, anche tutto il buono cristiano, il vero battesimo, il vero sacramento dell' altare, le vere chiavi, il vero perdono de' peccati, la vera predicazione ed il vero *catechismo*. Io dico che sotto il papa havvi il vero cristianesimo, o per meglio dire il *fiore* del cristianesimo ». Poscia Lutero tira le conseguenze di questi principii contro i suoi avversari.

(1) Non senza vero dolore si possono leggere gli esegeti protestanti di Germania. Ecco un saggio delle loro interpretazioni. Quando i pastori ne' campi di Betlemme vennero illuminati dalla gloria del Signore, essi non videro che la luce d' una lanterna posta avanti ai loro occhi. Se Gesù scongiurò la procella, fu perchè ei prese il timone con mano destra; e ben lungi dal camminare sui flotti, camminava sulla spiaggia. Cinque mila uomini furono saziati nel deserto, ma essi avevano recato del pane nelle loro tasche. I morti risorti non erano che dei letargici; gli ossessi liberati, che degli entusiasti, che degli

Ripetiamolo, non mai Lutero comprese il vero valore di queste parole : *Il Verbo si è fatto carne, il Verbo si è fatto uomo.* Altrimenti egli avrebbe compreso che ciò non vuol dir soltanto, che nel corso di più di trent' anni Gesù Cristo ha vissuto visibilmente fra gli uomini, nè vuol dire soltanto che con lui la sua parola non disparve, ma fu scritta sulla carta prima del suo totale estinguimento. Se Lutero avesse potuto sollevarsi alla vera idea dell' incarnazione del Figliuol di Dio, avrebbe nella Chiesa riconosciuto una permanente instituzione destinata ad educare il genere umano. Ma a stento noi troviamo in tutti i suoi scritti qualche sentore di tanta verità ; e realmente, ove anco di tutta la sua luce l' avesse circondata, non sarebbe per questo meno impossibile concepirla nel suo sistema. Che anzi, sul come arriviamo noi alla santa Scrittura, e perchè l' uomo debb' essere istrutto ed educato dall' uomo per arrivare a conoscere veramente che Dio solo lo ammaestra e affatto interiormente, ecco ciò che secondo i suoi principii non ci è certamente comprensibile più di quello che ci sieno comprensibili le minaccie, e le esortazioni per ingenerare la virtù nei cuori : imperocchè non sentite il padre della riforma dir cento volte, che Dio solo è attivo nell' uomo ?

§ XLIX.

Quanto siavi di vero e quanto di falso nella dottrina luterana sulla Chiesa.

« La Chiesa, dice Lutero, è l' assemblea de' santi ». Cotesta definizione, comecchè incompleta, non è però falsa, imperocchè se essa non ci addita una società istituita per rinnovare

uomini di inferma immaginazione. Allorchè il Salvatore escì dal sepolcro, ci non aveva ancora veduto la morte e loro s' involò col favor di una nube, quando i suoi discepoli credettero che ei fosse salito al cielo. Da ultimo la folgore cadde ai fianchi di Paolo, ed ei s' immaginò d' esser stato abbattuto da une luce celeste. Si esamini *Theodul' s Gastmahl.* Il dott. Thiess enumera ottantacinque comentari differenti sulla parabola dell' infedele castaldo (*), e centocinquanta sopra questo testo : *Mediator autem unius non est : Deus autem unus est* (**) (Dell' incompatibilità della potenza spirituale e profana, pag. 17, nota 14).

(Nota del trad. franc.)

(*) *Luc. XVI, 1 e seg.*
(**) *Gal. III, 20.*

e santificare l' uomo, ella ne esprime almeno lo scopo più sublime, e l'ultima destinazione. In più d'un luogo egli ci ripete, che metto gran peso in questa definizione, perchè ciascuno ne può al tempo istesso dedurre che cosa egli dunque debba essere. E ciò ch' è propriamente il principale, l'essenza interiore della Chiesa, vien messa da lui chiaramente in vista; se l'uomo, egli dice, non è in alleanza che col corpo dei figli di Dio, se egli non è entrato nello spirito di Cristo, nè sente in sè medesimo la di lui forza vivificante, non si lusinghi d' esser vero cittadino del regno de' cieli.

Nè si dee dubitare che i veri fedeli viventi per la carità e a lui congiunti nello spirito non sieno il vero sostegno della Chiesa; nessun dubbio ch' essi non sieno i veri depositari delle sue verità, e che senza essi verrebbe questa certamente dimenticata, o si trasmuterebbe in una vana e inefficace ripetizione di formole. Sì, questi membri invisibili, trasformati nell' immagine di Cristo e come divinizzati, sono la colonna della Chiesa visibile; i falsi cristiani, i malvagi, gli increduli, gli ipocriti, rami morti sul tronco, membra paralizzate del corpo di Cristo, non potrebbero un sol giorno conservarla nemmeno nella sua esteriorità: che dico io? essi da parte loro fanno ogni sforzo per contaminarla, per dilacerarla, per immolarla a vili passioni, per darla in preda all' onta ed al ludibrio de' suoi nemici. Mai sempre feconda la virtù del Salvatore colla pienezza di sua potenza suscita in tutti i secoli de' santi, pei quali egli diffonde luce e vita sempre novella sulla sua Chiesa. Ma siccome nessuno de' mortali, per quanto santo, può mai dirsi o tenersi infallibile, siccome nessun uomo, sia pur Atanasio, Ario, Agostino, Lutero o Calvino, non deve determinare la credenza dell' uomo, nè dare il nome alla società de' credenti, così il Signore ci rimanda alla società fondata da lui, alla sua Chiesa, come quella in cui la verità non potrà giammai venir meno; perocchè Egli stesso, la verità e la vita, non verrà mai meno in essa.

Che l'idea di una immediata rivelazione divina implichi l'esistenza d'una Chiesa divinamente istituita, e che la fede cristiana debba avere una base sovrannaturale, Lutero giunse egli pure a comprenderlo. Il suo fallo fu di non aver ponderato abbastanza l'intero significato di quella gran verità: La rivelazione di Cristo è fuori di noi. Imperocchè egli avrebbe ben anco dovuto comprendere primieramente, che la Chiesa divinamente istituita è una chiesa visibile, fondata dal Verbo di Dio visibilmente apparso; e in secondo luogo che la malleveria del-

la fede deve innanzi tutto essere un testimonio esteriore. Eppure l'influsso di questi errori è maggiore che non si può credere. Da quell'istante il cristianesimo fu abbandonato ai capricci d'un cieco sentimentalismo ed ai sogni d'un'immaginazione esaltata. La così detta rivelazione invisibile nello spirito dell'uomo, nella società religiosa da lui fondata divenne la norma per comprendere la visibile, anche la scritta; e secondo che ciascuno crede che Dio gli si riveli nel proprio interno, dichiara e stravolge la parola esteriore. La testimonianza dello Spirito, si andò dicendo, ecco il supremo giudice; nessun'autorità può contraddire a' suoi insegnamenti. E che mai vi si può opporre conseguentemente, stando al principio di Lutero, che la Chiesa esterna emana dall'interiore?

Finalmente la proposizione che *la Chiesa interiore stà in primo luogo, e che l'esteriore le tien dietro*, ha ancora un lato vero, e che indusse Lutero in errore. Per esser membro *vivente* della Chiesa esteriore, bisogna di già appartenere all'interna; noi non siamo in intima alleanza coi santi, che allorquando la verità offertaci dall'esterno fu riprodotta dentro di noi, la verità obbiettiva è divenuta subbiettiva, e si è riprodotta nei nostri cuori. Sotto questo rapporto la Chiesa invisibile precede realmente la visibile; essa è la sorgente che riproduce ed alimenta perennemente l'esteriore associazione dei fedeli. Ma il regno di Dio non ha principio, non cresce, nè matura dentro di noi se non ci vien recato dal di fuori, se non fa esso il primo passo per accoglierci in sè medesimo. La parola esteriore è sempre il salutare fermento, che viene a svegliare le idee religiose, come l'esterna educazione è il principio della nostra interna coltura: solo quando l'esterno è divenuto interno, i sentimenti si riproducono al di fuori, e l'immagine recata nell'anima dall'esterno, nuovamente n'è riflessa alla luce del giorno.

Ma Lutero voleva mettersi in guerra colla Chiesa esteriore esistente. Ei doveva dunque collocare la Chiesa interiore nel primo ordine, e dirsi inviato immediatamente da Dio (1). Del

(1) Dopo la sua partenza da Vartborgo, Lutero scrisse da Borna all'elettore Federigo: « Io non ricevetti il mio vangelo dagli uomini, ma dal cielo e dal Salvatore. Io sono dunque evangelista, apostolo di Gesù Cristo, e voglio così chiamarmi d'ora innanzi ». Rispondendo al Sadoleto, Calvino in tal guisa si proclama l'inviato dell'Altissimo: « Ministerium meum, dice egli, quod Dei vocatione fundatum ac sancitum fuisse non dubito ». (*Opusc.*, p. 106). « Ministerium meum, quod quidem ut a Christo esse novi (*Ibid.* p. 107).

resto, sollevando a principio generale la sua particolare opinione sui rapporti della Chiesa iuteriore coll' esterna, egli cadde nelle maggiori incongruenze. Da una parte in piena consonanza alla persuasione, che si era formata, d' essere niente meno che un evangelista divinamente ispirato, egli voleva che la dottrina, la quale come voce di Dio a lui venuta internamente, si diffondeva all' esterno, fosse interiormente riprodotta ne' suoi discepoli, e così nuovamente ei faceva scaturire la Chiesa invisibile dall' esteriore ed annientava quindi il suo proprio principio (1). Che se conseguente al suo principio egli dichiarava il fedele ispirato dall' alto, allora traeva avanti una folla di dottrine le più opposte fra loro ; e la voce del Cielo, tenendo diversi linguaggi, veniva convinta di menzogna. Nè mai i luterani fino ai nostri giorni poterono distrigarsi da questo laberinto.

(1) Fu negato recentemente che Lutero volesse stabilire una dottrina immutabile e fondare dogmi obbligatorii per tutti i tempi. Ma se personali interessi non avessero preso parte a sostenere questa opinione, non si avrebbe avuto il coraggio di difenderla seriamente. E come spiegare i perseveranti sforzi di Lutero, come la sua intrapresa, se si attribuisce al riformatore istesso quell' irresolutezza dogmatica, che forma una proprietà della maggior parte de' suoi odierni adoratori ? Non si conosce a fondo lo spirito del secolo decimosesto, e segnatamente il carattere del padre della riforma. Ma lasciamolo parlare lui stesso. Nel suo libro *Adv. Erasm. Roterod.*, l. I, p. 182 b, egli pone questo principio : *Fidei est non falli*. Ed ecco come applicava il medesimo. Erasmo aveva detto che se la dottrina della libertà umana fosse stata un errore, Dio non l' avrebbe tollerata nella sua Chiesa facendo conoscere la verità a qualche santo. Al che Lutero risponde : « Primum non dicimus, errorem hunc esse *in Ecclesia sua* toleratum a Deo, nec in ullo *suo* sancto ; Ecclesia enim Spiritu Dei regitur, sancti aguntur Spiritu Dei, Rom. 8. Et Christus cum Ecclesia sua manet usque ad consummationem mundi, Matth. 28. Et Ecclesia est firmamentum et columna veritatis, 2. Tim. 3. Haec, inquam, novimus, nam sic habet et symbolum omnium nostrum : « Credo Ecclesiam sanctam catholicam, ut impossibile sit, *illam errare etiam in minimo articulo* ». Anzi egli aggiunge : « Atque si etiam donemus, aliquos electos in errore teneri in tota vita, *tamen ante mortem necesse est ut redeant in viam*, etc. » Nella sua memoria sull' imperiale decreto del 22 settembre 1530, incontriamo il seguente passo : « Chi riconosce la confessione d'Augusta sarà salvo, quand'anco non ne venisse alla conoscenza che un po'tardi. *Questo simbolo deve durare sino alla fine del mondo, sino all' ultimo giudizio*. Comp. *Geschichte der Regierung Ferdinands I* (*Storia del regno di Ferdinando I*), presso Bucholz. Vienna 1832, p. 570. Ove l' autore espone la storia della conferenza d' Augusta con molta erudizione ed accompagnata da parecchie particolarità.

Per questo noi non possiamo esser del sentimento di Baumgarten-Crusius, laddove egli biasima gli autori del Libro della Concordia d' aver dato una forma più precisa al dogma protestante. Egli dice : « Furono convertite coteste proposizioni in articoli dogmatici, quantunque dapprincipio elle sieno state soltanto opposte all' empietà della Chiesa dominante , e non abbiano avuto altro scopo che di far sentire la miseria dell' uomo ed il bisogno della confidenza in Dio ». (*Lehrbuch der christl. dogmengeschichte: Manuale della storia del dogma cristiano*, Jena 1832, sect. I, p. 595 e seg.)

§ L.

Negazioni dei luterani in proposito della Chiesa.

Consideriamo ora la dottrina luterana sotto un altro aspetto, cioè sotto l'aspetto negativo. E innanzi tratto, come ognun vede, questa dottrina è incompatibile colla supremazia del papa. Diffatti se Gesù Cristo non ha fondato che una Chiesa invisibile, come potrebbe egli averle dato un capo visibile? Che l'uomo pretendesse determinar l'uomo nella sua credenza, era un delitto agli occhi di Lutero ed un diabolico attentato. Nel suo sistema il fedele è indipendente da ogni assemblea religiosa: dunque l'autorità del primo vescovo è tirannica; nel suo sistema Gesù Cristo è il solo pastore dell'anime che a sè le attira con secrete attrattive; dunque il sommo pontefice usurpa i diritti del Salvatore, dunque è l'Anticristo.

Quando pertanto i luterani ripetono continuamente che Gesù Cristo è il solo capo della Chiesa, essi vogliono intendere, come lo stesso padre della riforma, che *Gesù Cristo è il solo dottore*. Che se ora più che mai essi dichiaransi contro l'idea d'un capo supremo della Chiesa, nulla havvi che debba sorprenderci. E per fermo, di che cosa potrebbe egli rappresentar l'unità? L'unità delle più grossolane, delle più aperte, delle più irreconciliabili contraddizioni. Sarebbe egli questo possibile? Egli dovrebbe rappresentare in sè medesimo ciò che si oppone in mille maniere e dalle più ime radici. Ma questo non può essere officio che dell'Anticristo e di Satana. Di qual corpo dovrebbe esser capo il primate? Di un corpo le cui membra si dichiarano indipendenti l'uno dall'altro: com'è possibile immaginarselo? Il fallo de' protestanti sta adunque nell'aver applicato alla vera Chiesa cristiana qualche cosa di impossibile nel loro sistema; dimenticando che questa Chiesa non può essere come la loro un guazzabuglio d'elementi eterogenei, un'istituzione che distrugga sè stessa, e contraddica alla sua propria dottrina. Se adunque, invece di chiamar Gesù Cristo il capo invisibile, una gran parte de' protestanti l'avesse chiamato il capo ignoto, il capo nascosto alla lor mente, almeno avrebbero emesso una verità di fatto. Quale è poi la dottrina protestante sul papato, tale doveva essere anche sulla gerarchia episcopale.

Riguardo finalmente alla tradizione dogmatica, dalle suaccennate cose chiaro emerge e fu altresì già espressamente accennato, perchè eglino non potessero nel suo doppio significato già

sviluppato, accordarle quel posto di cui essa gode nel sistema cattolico. E pure fu detto sovente non avere i riformatori rigettata la tradizione nel suo senso ideale, ma solo tradizioni. Non v' ha dubbio che uscendo dal grembo della Chiesa, essi seco portarono senza saperlo alcune tracce del suo spirito, ad esso credettero anche non volendo, e lunga pezza ancora lessero il Vangelo con questo spirito; ma quantunque eglino in molti articoli conservassero la tradizione materiale, però la rigettarono nella sua forma. Riconobbero le definizioni dogmatiche de' quattro primi concilii ecumenici, ma solo perchè essi medesimi, dietro il loro sentimento subbiettivo, le giudicarono conformi alla Scrittura, non già siccome dottrina della Chiesa, quindi non a motivo della loro natura (obbiettività).

Ma la verità evangelica sarà eternamente verità, sia ella dietro indagini scientifiche o dietro la supposta illustrazione interiore dello Spirito Santo riconosciuta come tale, o non lo sia. Questo è dunque il principio della tradizione ecclesiastica: tale o tal altro asserto è verità cristiana, non perchè l'uomo mercè de' suoi studii lo rinvenga anche fondato nella Bibbia, ma perchè la Chiesa, quell' istituzione che fu da Cristo munita della competente autorità, lo proclama dottrina di Gesù Cristo. La santa Scrittura riceve sempre l' impronta di coloro che la leggono; divien piccola coi piccoli, grande coi grandi, e subisce mille trasformazioni secondo l'individualità in cui si riflette. Se l' uomo ha il cuore inaridito, corta la mente e l' anima vile, in allora la Scrittura gli si offre sotto la stessa forma: essa si lascia adattare ad ogni stravolgimento, e deve servire a prova di tutte le assurdità e follie. Essa non può adunque essere per la Chiesa regola immediata, norma di fede: ma invece solo la credenza della Chiesa deve regolarne l' interpretazione.

I protestanti per aver posto in non cale questo vero, soltanto qualche volta e per azzardo trovansi in armonia colla tradizione, e quest' armonia è puramente *accidentale*. E realmente in prova di quest'asserzione non vediamo noi quasi tutte le dottrine positive da Lutero già sostenute e dagli altri primi riformatori ora rigettarsi dai loro seguaci? Eppure questi non cessarono mai un istante dal protestare la loro ferma adesione alla Chiesa protestante. Se in essa dottrina i riformatori riconobbero la tradizione, non lo fu a motivo della sua obbiettività; e per questo la rigettarono essi tutte le volte, che non si accordava alle loro opinioni individuali. Quante testimonianze, quale armonia di credenze in tutta l' antica Chiesa a pro dell' umana libertà! Eppure non arrossirono di combatterla. Insomma i

nuovi dottori, collocandosi al disopra del cristianesimo istorico, convertirono la sua obbiettività nella subbiettività loro propria, e perciò furono condotti per forza a rigettare la tradizione.

Quindi eglino negarono la sommessione alla Chiesa e la considerarono come cieca, bassa e vile. Essi obbliarono che non è un avvilirsi obbedire alla voce di Dio, che anzi un' autorità divina divinizza anche l'obbedienza che le si presta; obbliarono ch' essa è tanto superiore al senso individuale, quanto lo è lo spirito alla carne. Egli è invero sorprendente che nessuno più pone in dubbio, averci il Salvatore se non primieramente e in ogni sua parte data una legge morale fissa ed eternamente immutabile, tuttavia averla egli almeno confermata, e resa anche in molti punti più perfetta. Tutti i cristiani riconoscono questa regola della volontà, e se ne violano i precetti, non s' immaginano punto ch' essa varii colla loro condotta, e che questa misura ed i loro atti si trovino sempre in perfetta concordia.

Eppure chi il crederebbe? Si mette in dubbio la necessità d' una simil regola ferma e inalterabile per l' intelligenza. Qui ciascuno deve abbandonarsi a' suoi particolari sentimenti, alle sue subbiettive opinioni, e viver sicuro che quanto egli pensa e sente, è sempre la pura verità. Ma l' intelligenza cammina ella forse sopra un terreno più fermo che la volontà? Rifletta chiecchessia solo per alcun tempo alle vicissitudini de' suoi pensieri, e poi lo asserisca, se l' animo gliene basti. Dopo le tristi esperienze che a' nostri giorni si moltiplicano in un modo così lagrimevole, non si vorrà certamente sostenere, che la Scrittura per sè sola possa essere questa regola di fede inconcussa ed esteriore.

§ LI.

Dottrina dei riformati sulla Chiesa.

Sulla questione in discorso i riformati presero senza alterazione i loro principii fondamentali dai luterani (1). Tuttavia

(1) Zuinglio. *Commentar. de vera et falsa relig.*, opp. tom. II, a carte 197; ove racchiude tutta la sua dottrina sulla Chiesa in dieci brevi proposizioni. Calvino, *Instit.* l. IV, c. 1 a carte 190 e seg. *Confess. helvet.*, I, c. XVII, ed. Aug., p. 47; *Helvet.*, II, art. XIV. *Anglic.* XIX, p. 133. Questa però così stabilisce con chiarezza la visibilità della Chiesa. « Ecclesia Christi visibilis est coetus fidelium, in quo verbum Dei purum praedicatur, et sacramenta, quoad ea, quae necessario exigantur, juxta Christi institutum recte administrantur ». *Confessio scotica*, art. XVI, p. 156, al rovescio dichiara l' invisibilità della Chiesa. La confessione ungarese ha nulla a ridire sull' assemblea dei fedeli; ma ha però un intiero paragrafo *De vestituto pastorum*, p. 251.

Calvino si distingue per alcune particolari opinioni che è prezzo dell'opera il far conoscere. Le numerose osservazioni che nel decorso fra il suo principio e gli anni, in cui maturò Calvino, offriva la riforma di Lutero; i gravi fenomeni che presentava alla considerazione dell'accorto osservatore, avevan lasciato una profonda impressione nella mente del giovin novatore. A lui non era sfuggito l'illimitato arbitrio onde furono dettate le nuove dottrine; non gli era rimasto inosservato che l'idea di un cristiano data da'suoi predecessori, come d'un essere isolato, sufficiente a sè medesimo, o pieno d'interna forza per tutti i suoi bisogni, è un'invenzione contraddetta da ogni esperienza (1); avea notato come nella nuova Chiesa così frequentemente rimanevano i pastori senza influsso e senza venerazione, come il disordine era pronto a sostenere ogni rumore di novità; i popoli in preda ad ogni eccesso; l'autorità, la disciplina rovesciate; l'ordine morale scosso fin dalle fondamenta; e come solo nella potenza de'principi secolari potevano i ministri del Vangelo trovare un sostegno, ed un ostacolo a tanti mali (2). A Ginevra, culla del calvinismo, il vangelo ristaurato non avea potuto sedersi che sulle rovine della società politica: la più sfrenata licenza avea dissipato fin l'ombra degli antichi costumi. Tutto ciò porgeva alla riflessione un'abbondevol messe.

Il ginevrino riformatore volle adunque stringere fra loro i fedeli con legami più forti. Lutero avea distrutto la sommissione alla Chiesa; Calvino tentò di ristabilirla in un col rispetto dovuto ai pastori ed all'autorità. A questo fine intraprese una vasta compilazione di tutto che di meglio, o almeno acconcio al suo scopo, era stato dettato sulla Chiesa, nè si fe' scrupolo di cogliere perfino di molti fiori nel sì detestato Corpo del diritto canonico, certamente senza additare la loro origine. Così egli preferì di ammettere nelle sue Istituzioni sulla religione cristiana tutte quelle proposizioni che nel sistema protestante

(1) Calvino, *Instit.*, l. IV, c. I, § 5, a carte 572: « Etsi externis mediis alligata non est Dei virtus, tamen ordinario docendi modo alligavit: quem cum recusant tenere fanatici homines, multis se exitialibus laqueis involvunt. Multos impellit vel superbia, vel fastidium, vel aemulatio, ut sibi persuadeant privatim legendo et meditando se posse satis proficere, atque ita contemnant publicos coetus et predicationem supervacuam ducant. Quoniam autem sacrum unitatis vinculum, quantum in se est solvunt vel abrumpunt, etc. »

(2) L. c., § 11, a carte 375: « Ejus (satanae) arte factum est, ut pura verbi praedicatio aliquod saeculis evanuerit: et nunc eadem improbitate incumbit ed labefactandum ministerium: quod tamen sic in Ecclesia Christus ordinavit, ut illo sublato, hujus aedificatio pereat, etc. »

appaiono inconseguenti e prive d'ogni fondamento, piuttosto che sviluppare i principii trionfanti al di là del Reno.

Nel suo trattato sulla Chiesa fa notar sulle prime l'ignoranza, la fiacchezza e la miseria d'ogni uomo, onde dedurne la necessità d'una istituzione divina per far nascere la fede ne'nostri cuori. La Chiesa, soggiunge, è la depositaria del tesoro evangelico, ove Gesù Cristo ha posto dei dottori da lui insigniti d'un sacro carattere, affinchè in ogni tempo distribuiscano il pane della parola, e sieno tutti i credenti assodati nell'unità (1). Ma se così è, con qual diritto il riformatore si pose in guerra colla Chiesa esistente? Se qui la sua ragione con siffatta obbiezione lo sorprendeva, egli per istordir la coscienza si sbracciava con amare invettive contro di quella, ed era sicuro come popoli che giuravano sulla fede di un uomo, e le cui opinioni riverivano come quelle di Dio stesso (2), avrebbero tenute tali villane invettive in luogo di buone ragioni.

Dopo siffatte osservazioni, Calvino vien tosto a parlare della Chiesa invisibile. Esiste una turba di eletti, dic'egli, che sebbene di figura gli uni agli altri sconosciuti, son per altro riuniti nella medesima fede, nella stessa speranza, nella stessa carità e nel medesimo Spirito Santo, come tante membra sotto lo stesso capo che è Gesù Cristo. Quantunque dispersa sopra tutta la terra, questa Chiesa è unita coi legami i più stretti nè può essere che una; imperocchè il Salvatore non può essere diviso. Ora noi apparteniamo tutti a questo gregge dei fratelli di Cristo, soggiungeva egli colla massima sicurezza a' suoi discepoli, ogni dubbio su tal punto sarebbe un'infedeltà. Se noi siamo circondati da una trista solitudine, se dessa sembra gridarci che la Chiesa disparve, ci sia noto che la morte del Salvatore non è infeconda, e che Dio può tenere nascosti i suoi anche negli angoli più rimoti. Oltre i motivi che Calvino poteva avere nella sua teoria della predestinazione assoluta, possiamo trovare un'altra ragione di questa sua insistenza sulla Chiesa invisibile. I novelli convertiti che si lasciano andare ai più gravi eccessi; ogni regola, ogni disciplina calpestata sotto i piedi; il disordine, la confusione ed il delitto; ecco lo spettacolo che offriva la riforma di Ginevra (3). Il gran dottore vuol dunque rimuovere

(1) Calvino, *Instit.*, l. IV, c. 1, a carte 370: « Quia autem ruditas nostra et segnities (addo etiam ingenii vanitatem) externis subsidiis indigent .... pastores instituit ac doctores (Deus), quorum ore suos doceret: eos auctoritate instruxit; nihil denique omisit, quod ad sanctum fidei consensum et rectum ordinem faceret ».

(2) L. c., c. 2, a carte 381-386.

(3) L. c., § 13, a carte 376: « Dum enim apud eos, quibus Evangelium

gli occhi dalla realtà, per dirigerli verso le ombre d'un mondo sconosciuto; mostra ai voti dei cristiani una Chiesa invisibile, non avendo loro da presentare alcun conforto nella sua Chiesa esteriore.

Ma bentosto di nuovo Calvino passa alla Chiesa visibile, per darle però una forma più solida e più bella, e per assicurarne l'attività e l'influenza sullo spirito e sulla volontà nell'educazione de' fedeli; per lasciar trasparire l'invisibile nella visibile, e per fare in tal modo il tentativo di mettere a poco a poco in armonia con quest' ultima i membri della prima.

Quanto salutare, dic' egli, anzi necessario sia il considerare l'essenza della Chiesa visibile, si può già dedurlo dal di lei nome glorioso di *madre*. Non v' ha dunque alcun principio di vita, se questa celeste madre non ci concepisce nel suo grembo, non ci mette alla luce, non ci nutre del suo latte, non ci protegge e ci ricopre del suo manto, finchè deposta la spoglia mortale, ci trasformiamo in angeli. Finchè noi viviamo, la nostra fralezza non ci permette di uscire dalla sua scuola. Inoltre, come Isaia, Gioele, Ezechiello ci dicono apertamente, fuori della Chiesa non darsi nè perdono di peccati, nè vita, nè salvezza; soltanto da lei rampollano la fede, la carità, la vita dell'anima, qual danno adunque è mai il separarsene?

Qui Calvino cita il passo di s. Paolo: « Ed egli stesso ha dati gli uni apostoli e gli altri profeti, e gli altri evangelisti, e gli altri pastori e dottori, per lo perfetto adunamento de' santi, per l'opera del ministerio, per l'edificazione del corpo di Cristo (1) ». La qual testimonianza viene pure addotta dalla Chiesa cattolica per confermare la propria dottrina intorno a sè medesima. Dopo questo passo soggiunge il riformatore: « Dio poteva perfezionare i suoi fedeli in un istante, ma egli vuole che essi non crescano e non tocchino l'età virile che sotto la tutela della Chiesa. E come debb' egli compirsi questo disegno di Dio? La parola è affidata ai pastori legittimi; noi tutti dobbiamo riconoscerne l'autorità, e con fiducia abbandonarci al

annuntiatur, ejus doctrinae non respondere vitae fructum vident, nullam illic esse Ecclesiam statim judicant. Justissima quidem est offensio, cui plus satis occasionis hoc miserrimo saeculo praebemus; nec excusare licet maledictam ignaviam, quam Dominus impunitatem non sinet: uti jam gravibus flagellis castigare incipit. Vae ergo nobis, qui tam dissoluta flagitiorum licentia committimus, ut propter nos vulnerentur imbecilles conscientiae. — Quia enim non putant esse Ecclesiam, ubi non est solida vitae puritas et integritas, scelerum odio a legittima Ecclesia discedunt, dum a factione improborum declinare se putant. Ajunt Ecclesiam Christi sanctam esse, etc. »

(1) Ephes. IV, 11-12.

loro paterno reggimento. Già quest' incarico era stato assegnato alla Chiesa dal profeta Isaia, quando disse: « Lo spirito che è in te, e la parola che ho posto nella tua bocca non fallirà nè nella tua bocca, nè in quella de' figli dei figli tuoi ».

« Ora che inferirne? prosiegue Calvino: questo, che chi rifiuta il pane spirituale, che la Chiesa gli reca dal Cielo, deve necessariamente perir d'inedia. Per questo il Signore si porta framezzo a noi, e fonda una società che onora per sempre di sua presenza; e ciò per insegnarci che in vasi di terra ci vien pòrta una manna incorruttibile. In quel modo che Dio, fin dai primi giorni; istruì l'antico popolo non pel ministero degli Angeli, ma suscitando de' maestri in mezzo di esso, ministri di un'opera veramente angelica; in oggi nel modo stesso ci invia dei profeti parlanti umano linguaggio. E siccome nell'antica alleanza non fu già pago di aver rivelata la sua legge, ma stabilì un sacerdozio per l'interpretazione de'suoi precetti, sicchè dalle sue labbra ne conoscesse il popolo il vero senso; così nella novella non vuole egli solo che ci accontentiamo della lettura; egli ha istituito dei maestri e dei dottori che ci servano di sostegno e di guida. Del che doppio è il vantaggio: da una parte il Signore ottimamente prova l'ubbidienza nostra, se noi ascoltiamo i suoi servi propriamente come se egli medesimo parlasse per loro bocca; dall'altra soccorre alla nostra fiacchezza, parlandoci per interpreti in guisa umana per attirarci a sè, invece di atterrirci col tuono della sua parola! » Dopo di che egli rimarca come principio de'scismi son sempre o l'orgoglio o l' invidia; che però chi spezza il santo vincolo dell'unità, non isfugge alla giusta pena di quest'adulterio: ben tosto vien dato in preda allo spirito di errore e di menzogna. Ed ecco che cosa soggiunge: « Tanto più abbominevoli sono gli apostati che intendono ad una separazione dalla Chiesa: egli è un rubare le pecore dall'ovile, e gettarle in mezzo alla rabbia dei lupi (1)! »

Che palinodia! che flagranti contraddizioni, e qual profondo disprezzo di tutti i suoi lettori e discepoli! E che? dunque tutte le ragioni che colpiscono la sua ribellione contro la Chiesa cattolica, Calvino ce le porge come altrettante prove della sua autorità particolare, come altrettanti motivi che reclamano la nostra soggezione al suo giudizio!

« Nella stessa guisa, egli dice ancora, che noi crediamo ad una Chiesa interiore, soltanto visibile agli occhi di Dio, del pari noi dobbiamo riconoscere una Chiesa fatta appositamente per gli

(1) L. c., c. 1, § 5, a carte 372.

uomini, e perseverare nella sua comunione (1) ». Il rispetto pel ministero, la sommissione alla autorità insegnante, ecco per lui il carattere d'una comunità veramente cristiana; egli non è mai sazio di ripeterlo (2). Se Lutero dice, che là si trova la vera Chiesa, dove rettamente si predica il Vangelo, Calvino aggiunge, doverlasi ivi riconoscere, dove si ascolta la parola divina con obbedienza. Ascoltiamolo: « Se noi vediamo in qualche parte la dottrina della salute ricevuta con venerazione, ivi, diciamo, senza dubbio si trova la vera Chiesa; nessuno può impunemente ribellarvisi, sprezzarne i consigli, deriderne le pene, e molto meno frangerne l'unità e fare da lei uno scisma. Il Signore annette tanta importanza all'unione colla società dei fedeli, ch'ei dichiara apostata chiunque si separa da una comunità (riformata), *dove si venera il vero ministero della parola e dei sacramenti*. Non è certamente cosa da poco quella che s. Paolo chiama *casa di Dio, colonna e fondamento della verità*. Che volle egli dire con queste magnifiche parole, se non che la Chiesa è la dimora ove Dio *informa* i suoi, e li ricolma di grazie e di favori? essa è l'arca santa in cui la verità non può venir meno. Ascoltiamo gli encomii tributati a lei dalle Scritture : *La vergin pura, la casta fidanzata, la sposa fedele e senza macchie, il corpo del Salvatore*. Far divorzio da questa Chiesa è un rinnegare Dio e Gesù Cristo, è tentar di distruggere la verità divina. Chi lo tentasse meriterebbe di essere annientato da tutta la possa dell'ira di Dio. Nessun delitto sì atroce può immaginarsi, quanto con sacrilego adulterio macchiare la mistica sposa del Figlio di Dio, a cui l'unigenito del Padre si è degnato di unirsi (3).

Finalmente per buone ragioni insiste Calvino in persuadere i suoi lettori, che nessuna corruzione morale può togliere alla Chiesa il suo divino carattere; ch'ella si rimane senza macchia, di mezzo ai vizii ed alla corruzione (4), e che coloro i quali sono

(1) Calvino, *Instit.*, l. IV, c. 1, n. 7, a carte 374 : « Quemadmodum ergo nobis invisibilem, solius Dei oculis conspicuam Ecclesiam credere necesse est, ita hanc, quae respectu hominum Ecclesia dicitur, observare cjusque communionem colere jubemur ».

(2) L. c., § 9, a carte 374 : « Quae (multitudo) si ministerium *habet* verbi, *et honorat*, si sacramentorum admnistrationem, Ecclesia procul dubio haberi et censeri meretur ».

(3) L. c., § 10, a carte 374, 375.

(4) L. c., c. 2, § 1, a carte 381: « Ubicumque integrum extat et illibatum (verbi et sacramentorum ministerium) nullis morum vitiis aut morbis impediri, quominus ecclesiae nomen sustineat ». C. 1, § 16, a carte 377 : « Hoc tamen reperimus, nimiam morositatem ex superbia magis et fasto falsaque sanctitatis opinione, quam ex vera sanctitate veroque ejus studio nasci. Itaque qui ad faciendam ab Ecclesia defectionem sunt aliis audaciores, et quasi ante-

in ciò assai rigidi e cercano di sottrarle i suoi figli, son essi per lo più ebbri d'orgoglio, e spinti da un funestissimo amor proprio. Egli aggiunge financo che neppure qualche oscuramento della vera fede non è da riputarsi una gran macchia (1).

Da questi principii si deve anche spiegare perchè il riformatore mantenga l'ordinazione: dimostrandosi anche inchinevole a collocarla nel novero de' sacramenti, aggiunge: « Sono i soli preti e non i semplici fedeli che hanno il diritto di conferirla (2) ». Se in Inghilterra i riformati conservarono l'istituzione dei vescovi, certamente è in questa dottrina di Calvino che ne troviamo la più intima ragione; sebbene in ciò altre circostanze non restassero senza influenza. Infatti i principii primitivi di Lutero sono incompatibili con quest'ordine gerarchico; e l'episcopato di Svezia e di Danimarca è essenzialmente diverso da quello di Inghilterra (3). Ciò non pertanto in quest'ultima Chiesa la contraddizione fu spinta all'ultimo punto: nella stessa comunione la fede protestante e la cattolica gerarchia! Gli anglicani, coll'entrare nelle innovazioni ecclesiastiche, hanno fatto divorzio dalla Chie-

signani, ii ut plurimum nibil aliud causae habent, nisi ut omnium contempto ostendant, se aliis esse meliores ».

(1) L. c., § 12, a carte 374 : « Quin etiam poterit vel in doctrina, vel in sacramentorum administratione vitii quidpiam obrepere, quod alienare nos ab ejus communione non debeat ». Perchè il tempo non ci permette di citare qualche passo di Teodoro Beza, che pur fa una giusta applicazione della dottrina di Calvino! Si esamini per esempio *Theodori Bezae Vezelii epist. theolog. lib. unus*, Ginevra 1573, *ad Alamannum* ECCLESIAE LUGDUNENSIS TURBATOREM, p. 48 e seg.

Se fino a quest' oggi i teologi riformati d' Alemagna hanno sviluppato idee più sane a questo riguardo che i luterani, è alla dottrina di Calvino che se ne va debitori. Schleiermacher e Marheineke sono i due teologi protestanti che recentemente ci abbiano detto il meglio possibile intorno alla Chiesa. Però anche la scuola di Hegel manifestò uno spirito migliore (*).

(2) L. c., l. IV, c. 3, § 11-16, a carte 389-392 ; l. IV, c. 14, § 20, a carte 418 : « Sacramenta duo instituta, quibus nunc christiana Ecclesia utitur. *Loquor autem de iis, quae in usum totius Ecclesiae sunt instituta. Nam impositionem manuum, qua Ecclesiae ministri in suum munus initiantur, ut non invitus patior vocari sacramentum, ita inter ordinaria sacramenta non numero* ». Se è un ordinario sacramento quello *quod in usum totius Ecclesiae* (omnium fidelium) *institutum est*, Calvino è perfettamente d' accordo, quanto all' ordine, colla dottrina cattolica.

(3) *Confess. anglic.*, art. XXXVI.

(*) *Hegel è un celebre filosofo morto a Berlino nel 1831. Si hanno di lui le seguenti opere* : Fenomenologie dello spirito. Logica dell' ente, dell' essenza e delle nozione (Logik des Seins, des Wesens und des Begriffes). Enciclopedia delle scienze filosofiche. Filosofia del diritto. *Hegel è oscurissimo : motivo per cui sorsero molte scuole che tutte pretendono le une contro le altre di aver colto il vero senso del maestro. Tuttavia egli viene e non ha torto, considerato come il patriarca del moderno panteismo razionalistico in Germania.*

sa anteriore, e rotta la catena della tradizione; e preconizzando la loro intima alleanza colla Chiesa primitiva, si vantano che i loro vescovi risalgano fino a Gesù Cristo per l'ordinazione cattolica!

Ma qual non debb'essere la nostra meraviglia, vedendo il riformatore fondare la divinità delle Scritture sul testimonio interiore dello Spirito Santo nell'uomo? Vedendo com'egli ribatte la verissima proposizione di s. Agostino: *Io non crederei alle sante Scritture se non vi fossi determinato dall'autorità della Chiesa* (1)? Qui Calvino rovescia l'edifizio che con tanto sudore avea rizzato, restituendo alla ragione individuale quanto si era sforzato di sottrarle. E tutto ciò solo per prevenire le conseguenze dell'incontrovertibil fatto, aver sola la Chiesa da certa rovina preservati i sacri libri e il loro canone, conseguenze che doveano tornare a favore di essa (2).

Del rimanente tali principii di Calvino scaturirono necessariamente dal sistema tutto subbiettivo del protestantismo, e fa d' uopo convenire che se riguardo al modo, onde assicurarsi della divinità delle Scritture, egli si allontana da' suoi propri

(1) Calvino, *Instit.* l. 1, c. 7. § 3, a carte 15: « Maneat ergo fixum, quos Spiritus Sanctus intus docuit, solido acquiescere in Scriptura, et hanc quidem esse αὐτόπιστον, neque demonstrationibus et rationi subjici eam fas esse: quam tamen meretur apud nos certitudinem Spiritus testimonio consequi. — Talis ergo est persuasio, quae rationes non requirat: talis notitia, cui optima ratio constat, nempe in qua securius constantiusque mens acquiescit, quam in ullis rationibus; talis denique sensus, qui nisi ex coelesti revelatione nasci nequeat ».

(2) L. c., § 1, a carte 14: « Sic enim magna cum ludibrio Spiritus Sancti quaerunt: ecquis nobis fidem faciat, haec a Deo prodiisse? Ecquis salva ac intacta ad nostram usque aetatem pervenisse certiores reddat? Ecquis persuadeat librum hunc reverenter excipiendum, alterum numero expungendum, nisi certam istorum omnium regulam Ecclesia praescriberet? Pendet igitur, inquiunt, ab Ecclesiae determinatione et quae Scripturae reverentia debeatur, et qui libri in ejus catalogo censendi sint. Ita sacrilegi homines, dum sub Ecclesiae praetexto volunt effraenatam tyrannidem evehere, nihil curant, quibus se et alios absurditatibus illaqueent, modo hoc unum extorqueant apud simplices, Ecclesiam nihil non posse ». Non è vero che secondo i cattolici, il rispetto dovuto alla Scrittura dipenda dal giudizio della Chiesa, quasi che dipendesse da lei costituirla parola di Dio: a lei non ispetta che render testimonianza dell'autenticità dei Libri santi: ella dice: Tal opera appartiene al canone.

Lutero è ancor più ingiusto. Nel suo commentario sull'Epistola ai Galati, capitolo I, pag. 30 b. (Vittemb. 1556, parte 1) così si esprime : « Parimenti, a detta dei papisti, la Chiesa esercita un potere sulla sacra Scrittura come i canonisti ebbero l'impudenza di scriverlo contro Dio. Ci valgano a tutta prova le seguenti parole: *La Chiesa non ha riconosciuto che quattro evangeli, dunque non havvene che quattro: se ella ne avesse riconosciuto otto, ve ne sarebbono otto.* Ma se la Chiesa può a suo beneplacito riconoscere o scartare tale o tal altro Evangelo, se ne inferisce aver ella potere sul Vangelo ». Non era malagevol cosa combattere questa finzione; ed infatti Lutero stesso ha in un altro passo sostenuto assai bene quest'incarico.

ammaestramenti intorno alla Chiesa; si pone ancor di più in urto colla dottrina del sassone riformatore nelle sue opinioni riguardo alla Chiesa stessa. Comunque siasi, egli fa onore sia al suo ingegno come al suo sentimento cristiano, in quanto s' accorse o meglio sentì non esser fattibile colla critica erudita di arrivare su questo punto ad un risultato abbastanza felice per il cristiano; mentre per l' oscurità in cui è avvolta l' origine di parecchi libri canonici non meno che la formazione dell' istesso canone, e molta parte dei primi due secoli del cristianesimo, si lascia sempre luogo a dubbi sulla genuinità dell' uno o dell' altro dei libri sacri; dubbii non risolvibili che da un'autorità superiore. Egli cercò dunque un testimonio fuori dell'esame individuale; ma se il criterio da lui rinvenuto non è falso, è però manco, insufficiente, e desolante per la Chiesa. E che tali principii dovessero realmente aprire la porta ai più gravi disordini, ed alla desolazione del santuario per l' opera d' un sentimento religioso malamente formato, Calvino avrebbe già potuto congetturarlo dalle opinioni di Lutero intorno al canone. Ogni volta che questi *non iscorgevano lo Spirito in un libro santo*, vale a dire quando non vi ritrovava il suo spirito particolare, vi vedeva all' istante fondata ragione di porne in dubbio l' autenticità.

Ma se accordiamo alla ragione il giudizio in ultima istanza, per ritenere o rigettare tale o tal altro libro della Scrittura dietro questa prova *sul loro spirito*, quando questo libro sarà respinto da una parte e dall'altra difeso, chi deciderà? Delle due opinioni non potremo rigettare nè l' una nè l'altra, essendo ambedue basate sul sentimento individuale come suprema ragione, ed infallibile verità. Nè l' istesso contenuto d' un libro potrà far preponderare la bilancia dall' una o dall' altra parte: il solo beneplacito decide della dottrina della Bibbia. Inoltre lo spirito d' un libro non ci assicura che Matteo, Marco, Paolo, ec., abbiano scritto o no questo libro; tutt' al più esso ci insegna che tal lavoro fu compilato da un cristiano. Ora ciò non basta a guadagnarsi la nostra credenza: trattandosi qui di libri canonici, ci è necessario esser certi anche sul loro autore, considerando noi come infallibili quei discepoli di Cristo, ma non tenendo per infallibile verun altro credente (1).

(1) *Confess. gall.*, c. IV, l. I, p. 111, è d'accordo con Calvino, allorchè disse: « Hos libros agnoscimus esse canonicos; id est, ut fidei nostrae normam et regulam habemus, atque non tantum ex comuni Ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spiritus Sancti persuasione: quo suggerente docemur, illos ab aliis libris ecclesiasticis discernere, qui ut

CAPITOLO VI.

DELLA CHIESA SUPERNA E DE' SUOI RAPPORTI COLLA TERRENA.

§ LII.

Dottrina cattolica.

Considerata fin qui la Chiesa nella sua terrestre esistenza, ora ci è d' uopo far parola di que' suoi membri, che usciti da questo mondo terreno, passarono a far parte di un altro ordine di cose. Lasciando la società visibile allorchè vengono tolti dal mondo ed entrano in quella vita, che noi chiamiamo futura, i fedeli, così insegna la cattolica Chiesa, i fedeli non rompono i loro rapporti coi fratelli che lor sopravvivono; l' amor santo disceso dal cielo avvince con perpetui nodi coloro che una volta ha ricevuto nel suo grembo, purchè volontariamente non infrangano questi vincoli medesimi; ed anche allora che vien meno ogni forza di questa vita caduca, la sua perdura in tutto il vigore. Tutti coloro adunque che ci lasciarono colla unzione dell' amore, non altrimenti che tutte quelle celesti intelligenze, quegli spiriti superiori che non mai vissero con noi nello spazio e nel tempo, ma che pur stanno con noi sotto lo stesso capo Gesù Cristo (1), e nel medesimo Spirito Santo furono santificati, tutti formano con noi una sola Chiesa, una sola comunità tenacemente congiunta.

Se non che tutti i fedeli, che col segno dell'amore lasciano la terrestre famiglia, non entran subito in quel beatissimo stato che Dio riserva fin dal principio a chi lo ama in Gesù Cristo. A misura ch' essi colla morte si separano dalla Chiesa terrena o tocchi soltanto o totalmente purgati dall' amor divino, e scevri

sint ules (utiles?) non suni tamen ejusmodi, ui ex iis constitui possit aliquis fidei articulus ».

(1) Giacomo Sadoleto, cardinale della S. R. E., opp. tom. II, p. 181, fa egregiamente risaltare il vero senso della dottrina cattolica. Egli dice : « Sin mortalis anima sit, edamus et bibamus, inquit Apostolus, paulo enim post moriemur : sin autem sit immortalis, ut certo est, unde, quaeso, tantum et tam repente factum est corporis morte dissidium, ut et viventium et mortuorum animae inter se nihil congruant, nihil communicent, omnis cognationis nobiscum, et communia humanae societatis oblitae ? Cum praesertim charitas, quae praecipuum Spiritus Sancti in Christiano genere est donum : quae nunquam non benigna, nunquam non fructuosa est, et in eo, in quo inest, nunquam inutiliter consistit, salva semper et efficax in utraque vita permaneat ».

d'ogni ombra di colpa, entrano essi in un mondo di un ordine tutto differente: quelli in un soggiorno che corrisponde alla debolezza della loro vita religioso-morale, ed ove si perfeziona la loro giustizia imperfetta; questi nella gloria e nella beatitudine annessa ad una completa santificazione. I primi non altrimenti che i membri della Chiesa terrena si dicono con ragione appartenere ancora alla Chiesa soffrente, mentre la loro vita deve considerarsi non solo come un passaggio pel fuoco della purificazione (1), ma altresì come uno stato di punizione, in quanto dipendeva dal retto uso di loro libertà, di mondarsi intieramente (2) nel sangue dell'Agnello durante la loro vita mortale. I secondi all'opposto, accolti fra le schiere degli spiriti sempre beati, costituiscono seco loro la Chiesa trionfante. La ragione di questo nome è da sè stessa evidente.

Che la dottrina di uno stato futuro di purificazione, cioè il dogma del purgatorio, si rannoda intimamente alla dottrina cattolica della giustificazione, nè se ne può separare in alcun modo, fu già dimostrato più sopra; qui non ci resta dunque a parlare che dei nostri rapporti, e di quella comunione che ci stringono alle anime relegate in quel luogo di pene. Per una legge del nostro cuore, non meno che per gli inviti della Chiesa noi deponiamo a pro di questi fedeli i nostri suffragi a piedi dell'Onnipotente. Particolarmente poi presentiamo a Dio il gran sacrifizio di Cristo sulla croce, e lo scongiuriamo che per amore del suo divin Figlio voglia usare misericordia e clemenza coi nostri soffrenti fratelli ed accelerare il loro ingresso nell'eterno riposo (3). Invano si vorrebbe che noi abbandonassimo queste pie

(1) Leggesi nel messale questa preghiera pei morti: « Suscipe, Domine, preces nostras pro anima famuli tui N. *ut si quae ei maculae de terrenis contagiis adhaeserunt*, remissionis tuae misericordia deleantur. Per Dominum nostrum Jesum Christum ».

(2) Un articolo della riunione operata in Firenze tra la Chiesa greca e la latina, fu così concepito: « Item, si vere poenitentes in Dei charitate decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari (*καθαρτικαῖς τιμωρίαις καθαρεσθαι μετὰ θανατον*): et ut a poenis hujusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas, et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt, secundum Ecclesiae instituta ». (Hard., *Acta Concil.*, tom. IX, p. 422).

(3) *Concil. Trident.*, sess. XXV, decret. de purgator. « Cum catholica Ecclesia .... docuerit purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari, praecipit sancta synodus episcopis ut sanam de purgatorio doctrinam, a sanctis patribus, et a sacris conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant. Apud rudem vero plebem difficiliores ac subtiliores quaestiones, quae ad aedificationem non faciunt, et ex quibus nulla

costumanze: con tutta la forza della fede e dell' amore son esse radicate nei nostri cuori; e noi non solo riscontriamo che sempre ed in ogni luogo anche fra i popoli più antichi, ed in particolare fra il prediletto popolo di Dio, fu sacra l' usanza di pregare pei defunti; ma che specialissimamente si fonda sull'autorità della primitiva Chiesa, e quindi veneriamo come apostolica questa tradizione.

Per altro la dottrina cattolica non entra in maggiori particolari sulla qualità delle pene e la sede del purgatorio, non avendo la Chiesa avute in proposito ulteriori rivelazioni: solo in un senso figurato e secondo l' usato modo di dire noi abbiamo impiegato l' espressione di *fuoco purificatore* ed altre simili.

In modo diverso si manifesta la comunione che esiste tra noi e la Chiesa trionfante. Parliamo primieramente di quei membri, che pellegrinarono come noi in questa valle di lagrime. Non solo continuano eglino ad operare in mezzo a noi, in quanto ci è dato godere ancora dei benefizi da esso loro sparsi sulla terra, mentre dilatarono e consolidarono il regno di Cristo coll' energia delle sante loro forze; di quelle forze che influendo sui fedeli a loro più vicini, si diffusero da questi ai più rimoti, e stesero i loro effetti a tutti i secoli avvenire: non solo essi sono i nostri modelli nella vita cristiana, in cui Cristo ha veramente impresso ed espresso sè medesimo, e ne' quali egli si riflette in mille guise, ed offre alla più viva contemplazione i più luminosi esempii di tutte quelle virtù, che solo in lui divennero veramente possibili, e ci presenta perfetti modelli per ogni stato; ma ancora, tale è la nostra ferma confidenza, son essi operosi per noi in modo più eccellente, come nostri protettori presso Dio, pregandolo continuamente a colmarci di grazie e benedizioni. Più è sincero l' amore ond' essi ardono, più è ineffabile la beatitudine di cui fruiscono nel seno dell' Altissimo; più amano essi noi pure, e più prendono interesse alle nostre lotte ed ai nostri combattimenti. Quindi pregan eglino Dio pei loro fratelli di quaggiù; e noi da parte nostra li supplichiamo della loro intercessione, non ignari che la preghiera del giusto è efficacissima innanzi al Padre delle misericordie. Si chiama *invocazione* l' atto pel quale noi riclamiamo questi suffragi, ed

fit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur. Incerta item, vel quae specie falsi laborant, evulgari ac tractari non permittant. Ea vero, quae ad curiositatem quandam, aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum spectant, tanquam scandala et fidelium offendicula prohibeant, etc. » Sess. XXII, c. II: « Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis ..., sed et pro defunctis in Christo nondum pleniter purgatis offertur ». Conf. sess. VI, can. XXX.

intercessione quello per cui essi corrispondono alle nostre suppliche (1).

Ora l'esempio de' santi proposto dalla Chiesa come nostro religioso e morale modello, insieme colla dottrina della loro intercessione per noi presso Dio e della corrispondente invocazione da parte nostra, ci dà la complessiva idea della venerazione che noi loro tributiamo. Questo culto sta all' adorazione, come i rapporti, che possono passare vicendevolmente fra le creature, stanno alla dipendenza che vincola ciascuna di queste al suo Creatore e Signore (2). I veri figli della Chiesa non ri-

(1) *Concil. Trident.*, sess. XXV : « Mandat sancta synodus omnibus episcopis .... ut fideles diligenter instruant, docentes eos, sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus offerre, bonum atque utile esse suppliciter eos invocare; et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus Jesum Christum dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere ». Sess. XXII, c. III : « Et quamvis in honorem et memoriam sanctorum nonnullas interdum missas Ecclesia celebrare consueverit; non tamen illis sacrificium offerri docet, sed Deo soli, qui illos coronavit, unde nec sacerdos dicere solet, offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule, sed Deo de illorum victoriis gratias agens eorum patrocinia implorat, ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam facimus in terris ».

(2) I protestanti non hanno mai voluto comprendere questa differenza, chi sa che non si lascino istruire da un loro confratello ? « Se Lot s'inchina innanzi ai due angeli che lo visitarono, quest'è un tratto d'urbanità ch' egli usa a dei forestieri. Se Giacobbe fa lo stesso innanzi ad Esaù, è in forza della deferenza che un cadetto usa al fratello maggiore. Se Salomone si prosterna innanzi a Bersabea, è un figlio che onora sua madre. Se Natano si umilia innanzi a Davide, è un suddito che offre i suoi omaggi al principe. Ma se un uomo si inchina pregando Dio, allora è la creatura che adora il suo Creatore; e quando si sono tradotti i termini suscitati ora per *adorare*, ora per *inchinarsi* non è la significazione della parola che ha determinato gli interpreti, è la natura del soggetto che gli indusse a scegliere l'una piuttosto che l'altra espressione. Suppongo che un israelita presentandosi ad un re, si fosse avanti a lui profondamente inchinato, nessuno avrebbelo accusato d'idolatria; se avesse fatto altrettanto innanzi ad un idolo, questo medesimo atto corporale si sarebbe detto un atto d' idolatria. Perchè da questo atto si sarebbe inferito che costui riguardasse l'idolo come una vera divinità, nutrendo per lei i sentimenti che suppone l'adorazione. Preso nel senso ristretto che ha questo termine nel nostro linguaggio, l'adorazione esprime il culto reso all'Essere supremo. Ora che dobbiamo noi pensare dei cattolici che onorano i santi, le reliquie e i frammenti della croce ? Essi non negheranno che questo culto esteriore non assomigli in tutto a quello ch'essi fanno per onorar Dio esteriormente. Ma hanno poi dei santi e della croce quelle stesse idee che hanno di Dio ? Io non credo che si possa giustamente accusarneli; e quindi tengo che si debba purgarli da ogni taccia di idolatria. Egli è vero che il titolo di divinità o di dea è sfuggito ad alcuno di essi parlando della Vergine, ma non è la Chiesa che ha tenuto questo linguaggio, furono soltanto alcuni individui ». (*Enciclopedia d' Iverdun*, tom. I, art. *adorare*). Se una novella prova occorresse della mala fede di molti protestanti, basterebbe il rimprovero di idolatria diretto ai cattolici (*Nota del trad. franc.*).

guardano che con amore e venerazione quelli che fra di loro furono da Dio più liberalmente segnalati di grazie; in forza di quell' amore che di tutti non fa che un cuore ed un'anima sola, essi si desiderano a vicenda ogni sorta di bene, essi levano tutti insieme le loro palme al Cielo, gli uni per gli altri, e Dio, compiacendosi di quella carità che da lui fu donata a stringere insieme quelle sante creature, se degni li trova, esaudisce i loro prieghi, secondo la pienezza del suo potere, compiendo così ciò che oltrepassa le forze d' ogni creatura.

Del resto se noi dobbiamo adorare Gesù Cristo, dobbiam pur venerare i santi. L' aureola di gloria onde son cinti, non è che un raggio di quella del Salvatore, ed una splendida prova della sua onnipotenza, che dalla polvere e dal peccato sa trarre degli spiriti sfolgoreggianti di luce. Chi dunque onora i santi, glorifica Gesù Cristo, dalla cui virtù vennero essi generati e di cui attestano la vera divinità. Per questo la Chiesa ha circondato le feste del Signore delle feste de' suoi santi. Se quelle nel modo più solenne e più vivo ci rinnovano nel corso dell' anno la memoria de' fatti più insigni nella vita del Redentore, le feste dei santi rendono nel decorso di tutti i secoli testimonio alla feconda virtù della venuta del Figlio di Dio in questo mondo, dei suoi patimenti, della sua morte, della sua gloriosa risurrezione, e della discesa dello Spirito divino. Per tal modo nella vita dei santi gli innegabili frutti e gli effetti della vita del Figliuolo di Dio ci vengono offerti a pascolo insieme dell' intelligenza e del sentimento. E con ragione quindi noi possiam dire, che siccome Iddio non è un Dio de' morti ma de' viventi, nel modo stesso Cristo non è il Dio d' una stirpe sepolta nel sopore della morte, ma è il Dio di un popolo che vive di vita spirituale, e cresce in santità e giustizia.

Osserviamo finalmente che la Chiesa non insegna già dover noi invocare i santi, ma che soltanto lo possiamo; imperocchè il Concilio di Trento altro non dice se non che è cosa utile e salutare ricorrere confidentemente ai loro suffragi appresso Dio. Non è così della fede in Gesù Cristo: la Chiesa non ha solo definito esser util cosa creder alla divinità di lui o alla sua mediazione, o all'efficacia della sua grazia, ma ha dichiarato altresì che ciò è assolutamente indispensabile alla salute.

§ LIII.

Dottrina dei protestanti.

A siffatta dottrina i protestanti non contrappongono che una morta critica e mere negazioni. Incominciando dal purgatorio, sulle prime Lutero non rigettò nè le pene espiatorie, nè le preghiere pei morti; ma quando si fu egli stesso maggiormente orizzontato intorno a' suoi principii sulla giustificazione, ebbe ad accorgersi della necessità di appigliarsi alla negazione anche su questo punto. Negli articoli di Smalkalda, da lui compilati, levossi sì violentemente contro il purgatorio, fino a fulminare questa credenza come un'invenzione del diavolo (1). Nè meno esplicite, nè meno violente son le parole di Calvino, e della stessa acrimonia riboccano tutti i simboli riformati (2). Non meno apertamente però appalesano essi il motivo di sì fiera opposizione; nè fanno mistero del loro sentimento, che l'ammettere o il tollerare la dottrina di un purgatorio, sarebbe un ruinare le fondamenta di tutto il loro dogmatico edifizio. Il perdono dei peccati non germoglia che dal sangue di Cristo, vanno essi dicendo: sarebbe dunque un rinnegare i suoi meriti, uno sconoscere i diritti della fede, che sola beatifica, l'ammettere dover esser ancora dopo la morte puniti i fedeli, invece di venire all'istante accolti nel cielo (3). Altrove già dimostrammo in che siano falsi questi raziocinii.

(1) *Art. Smalkald.*, P. II, c. 2, § 9: « Quapropter purgatorium, et quidquid ei solemnitatis, cultus, et quaestus adhaeret, mera diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo, qui docet, Christum solum, et non hominum opera, animas liberare ».

(2) Calvino, *Instit.*, l. III, c. 5, § 6, a carte 241: « Demus tamen illa omnia tolerari aliquantisper potuisse ut res non magni momenti; at ubi peccatorum expiatio alibi, quam in Christi sanguine quaeritur, ubi satisfactio alio transfertur, periculosissimum silentium. Clamandum ergo non modo vocis sed gutturis ac laterum contentione, purgatorium exitiale satanae esse commentum, quod Christi crucem evacuat, quod contumeliam, Dei misericordiae non ferendam irrogat, quod fidem nostram labefacit et evertit, etc. » *Confess. helvet.* I, art. XXVI, p. 86: « Quod autem quidam tradunt de igne purgatorio, fidei christianae: credo remissionem peccatorum et vitam aeternam, purgationique plenae per Christum . . . . adversatur ». Conf. *Anglic.* XXII, p. 134.

(3) La sola preghiera, *in die obitus, seu depositionis defuncti* avrebbe per sè potuto far apprendere ai riformatori quanto fossero poco fondate le loro obbiezioni: « Deus, *cui proprium est misereri semper et parcere*, te supplices exoramus pro anima famuli tui N., quam hodie de hoc saeculo migrare jussisti: ut non tradas eam in manus inimici, neque obliviscaris in finem; sed jubeas eam a sanctis angelis suscipi; et ad patriam paradisi perduci: *ut*

Ascendiamo ora al regno de' beati. Nelle negazioni che qui ancora essi fanno valere, i luterani rimasti fedeli ai loro principii, non han fatto che applicare a quest' ordine superiore la lor dottrina sulla comunione de' santi nella Chiesa militante. Infatto, come si è già veduto, s' essi non negano direttamente la società dei fedeli, rigettano però le stesse condizioni della sua esistenza. Veggonsi bensì de' membri, de' credenti, de' cristiani; ma nessun capo, nessun ordine, nessun armonía, nessun rapporto di reciproca dipendenza. Pare che il membro non vi abbia bisogno del corpo: l' idea di questa comunione vi è totalmente inutile, inattiva, inefficace. Del pari essi non revocano in dubbio l' esistenza d' una società fra noi ed i beati; ma questo commercio non importa alcun' intima alleanza tra il Cielo e la terra, nè punto lega fra loro realmente e coll' opera i cittadini di questi due regni.

Se si potesse immaginarsi che non lasciassero cadere su questo mondo se non sguardi di indifferenza, nei beati non potrebbero ravvisarsi che i genii del male, e negli angeli che veri demonii; nè in lor cuore allignerebbe un verace amor divino, se questo non li vincolasse efficacemente a creature ragionevoli, egualmente capaci di tale amore, se non li eccitasse ad interessarsi di noi. Tale fu il pensiero che dissuase i riformatori di Germania dall' opporsi direttamente alla dottrina cattolica.

Essi danno quindi primieramente per supposto che i santi sono degnissimi d' imitazione nella loro vita, nè impugnano dover noi onorare i beati coll' imitarli (1); accordano anche che i santi pregano per la Chiesa in generale; ma non concedono che possa venire da noi implorato il loro suffragio. La ragione che ne arrecano è quella stessa onde disciolgono la comunione ecclesiastica sulla terra, cioè che Gesù Cristo solo è nostro mediatore.

Noi dobbiamo però indagare altresì la concatenazione di tali opinioni. Come può egli mai darsi, che i santi preghino per noi senza temere di appropriarsi l' officio di mediatore, esclusivo

quia in te speravit et credidit, non poenas inferni sustineat, sed gaudia aeterna possideat. Per Dominum nostrum Jesum Christum ».

(1) *Confess. August.*, art. XXI: « De cultu sanctorum docent, quod memoria sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum, et bona opera juxta vocationem . . . Sed Scriptura non docet invocare sanctos, seu petere auxilium a sanctis. Quia unum Christum proponit nobis mediatorem, propitiatorem, pontificem et intercessorem ». *Apolog.* ad art. XXI, § 3, 4, p. 201: « Praeterea et hoc largimur, quod angeli orent pro nobis. De sanctis etsi concedimus, quod, sicut vivi orant pro Ecclesia universa in genere, ita in coelis orent pro Ecclesia in genere. — Porro ut maxima pro Ecclesia orent sancti, tamen non sequitur, quod sint invocandi ».

a Cristo; che Cristo e Dio accolgano tal preghiera con occhio di compiacenza; che essa non rechi alcun pregiudizio all'opera della redenzione, e poi che noi non possiamo implorare questa loro intercessione senza recar ingiuria al nostro divin Salvatore, e provocarne la collera? Se la preghiera de' beati è accettevole al Signore, come meritiam noi la celeste vendetta invocandoli? Come mai esser noi meritevoli perciò di castigo e non i santi medesimi? Che più? la consapevolezza della loro intercessione non desta forse in noi contento e viva gioia, speranza e gratitudine? e questi sentimenti se bene si esaminano, non contengono essi di già un desiderio di tali suffragi? Ma inoltre qualsivoglia unione riposa sopra un vicendevole commercio, sopra uno scambio di pensieri ed azioni: al movimento dell' una parte corrisponde quello dell'altra, e viceversa. Quindi la nostra indifferenza per l'intercessione dei santi certamente l'annienterebbe, e distruggerebbe senz'altro ogni rapporto fra queste due *forme* della Chiesa di Dio. Che se all'opposto i nostri cuori non possono in verun modo rimanervi insensibili, allora non può più rigettarsi la dottrina cattolica.

E tanto è lungi che l'intercessione de' santi o l'invocarli che noi facciamo per ottenerla, rechi danno ai meriti del Salvatore, ch'anzi ella è solo un effetto di questi, un frutto di sua virtù santificante, e della riconciliazione da lui operata tra il cielo e la terra. In tutte le sue preci la Chiesa, chiedendo ogni grazia e perfino quella dell' interposizione de' santi a favor nostro, in nome di Cristo, professa altamente cotesta verità. Del resto, se si ammette che i suffragi dei santi detraggano alla mediazione del Figliuolo di Dio, bisogna allora proibire anche ai fedeli viventi di pregare gli uni pegli altri, e di richiedersi a vicenda di tale soccorso. E ben si dovrebbe ponderare che nessun cattolico non ha mai detto: Questo santo è morto a pro dell'uman genere, col suo sangue ci ha meritato il perdono dei peccati; questo martire, quest'eroe cristiano ha mandato sopra di noi lo Spirito Santo. Per la comunione con Cristo tutti quelli che vennero in lui glorificati, non solo partecipano alla sua giustizia, ma ancora ad ogni frutto che ne deriva; di qui l'efficacia delle loro preghiere, di qui pure il diritto di chiedere i suffragi de' giusti, o vivano ancora quaggiuso, o siano di già passati a far parte della celeste famiglia.

Ma i riformati di Francia ed i rimostranti d'Olanda, aderendo ai principii di Calvino, e conseguenti a sè medesimi in questa parte, hanno qualificato l'idea dell' intercessione dei santi, come un' insidia di Satana per distoglierci dalla verace pre-

ghiera, aggiungendo che gli abitatori del Cielo non sanno nulla di noi, nè punto si danno pena di quanto avviene sotto il sole (1). Simili adunque agli dei di Epicuro, i santi si inebriano alla coppa della felicità senza darsi pensiero alcuno di noi miseri mortali. Ecco su qual base c' insegnano i riformati, non dover noi ricorrere all' intercessione de' santi! Santi cotali, che però non ponno essere immaginati se non dal più stolido egoismo, non offrono, veramente nulla che possa invitare ad accostarvisi con fiducia; e Dio non voglia accordarci una simile beatitudine. Lo stato di un uomo sulla terra, in cui arda la più tenue scintilla di fraterno amore, sarebbe sempre preferibile ad essa.

(1) *Confess. gall.*, art. XXIV, p. 119: « Quidquid homines de mortuorum sanctorum intercessione commenti sunt, nihil aliud esse, quam fraudem et fallacias Satanae, ut homines a recta precandi forma abduceret, remonstrant ». Conf. c. XVI, § 3: « Quippe de quibus (sanctis) Scriptura passim affirmat (!), quod res nostras ignorent, et ea, quae sub sole fiunt, minime curent ».

Beza ci mette più addentro ancora nel pensiero de' riformatori quando asserisce distruggere il culto dei santi l' unità di Dio. Per ovviare al dubbio di Andrea Dudith, che alla fin de' conti potessero aver ragione i cattolici, egli rimarca primieramente non esservi punto di dottrina, ch' e' non abbiano falsato, poi soggiunge: « Unum scilicet Deum reipsa profitentur (verbo enim id eos profiteri ac etiam vociferari non inficior), qui quod unius Dei tam proprium est ac *ἀκοινώνητον*, atque est ipsa Deitas, ad quoscunque suos, quos vocant sanctos, transferunt ». (*Epist. theolog.*, lib. un. Ginevra 1573, n. 1, p. 15). Che? pretesero forse mai i cattolici, avere i santi aiutato Dio a creare il mondo!

Già vedemmo su qual principio basato distrugga Zuinglio l' umana libertà, dicendo che concedendola all' uomo, si corre senz' altro al politeismo. L' idea di libertà, dic' egli, involge quella d' indipendenza; dunque ogni essere a cui si concede la libertà vien pareggiato ad un Dio, e così si distrugge il vero Dio. Ora si volge cotesto argomento anche contro la venerazione dei santi, affermandosi che coll' invocarli noi innalziamo i beati alla suprema dignità. Ecco come tutte le dottrine de' protestanti siano realmente concatenate fra loro.



LA SIMBOLICA

LIBRO SECONDO

SETTE PROTESTANTI MINORI.

§ LIV.

INTRODUZIONE

Ai tedeschi riformatori, come abbiam già sovente veduto, non piacque già sviluppare conseguentemente da ogni lato e fino all'ultimo punto i principii della riforma; che anzi all'opposto attaccarono più d' una volta colla più dichiarata ostilità quelle stesse dottrine, che non erano se non le conseguenze più naturali delle loro premesse, o la continuaziono e il compimento delle iniziative da loro poste. Non intendiamo con ciò di alludere ai sistemi teologici della giornata, che, posta in cima la ragione, distruggono quanto ne supera la portata: e che realmente da molti sì tra i cattolici che tra i protestanti vennero appalesati veramente per una semplice continuazione ed una genuina conseguenza dell' opera di Lutero. Anzi sembrami non facile a comprendersi come mai sì agevolmente ed assolutamente abbia potuto da tanti

approvarsi; che una dottrina che impugna la caduta orginale di tutto il genere umano in Adamo, potesse concepirsi come un ulteriore sviluppo di quel dogma, il quale sostiene, che: *Noi fummo completamente rovinati in Adamo*; e che una dottrina che deifica la ragione, ed innalza a cielo la libertà, potesse nascere da quella che pronunzia più non sussistere nell'uomo nè ragione, nè libertà, e più brevemente, che di due sistemi diametralmente opposti, l'uno possa venir riguardato come il complemento dell'altro. Sotto un certo rapporto nel moderno insegnamento del razionalismo protestante possiamo riscontrare la più completa reazione contro l'antico protestantismo. Ripudiata dagli autori della riforma, si può ben dire che la ragione se ne vendichi ora in un modo terribile; e per far sentire che esiste, rovescia tutto l'edifizio della sua implacabile nemica. Del resto però si può ancora considerare cotal questione sotto un altro punto di vista (veggasi più sopra, § 27); che però non è quello che deve ora trattenerci.

Se quindi noi diciamo non avere i riformatori percorsa che la metà del tracciato cammino; se vi aggiungiamo ch'eglino rinnegarono persino ed oppugnarono le più genuine conseguenze dei loro principii, noi intendiamo dire delle dottrine contenute nel loro falso spiritualismo; dottrine che tosto o tardi doveano necessariamente derivarne. Un pensiero fecondo di conseguenze, dal punto che venne alla luce tosto rinverrà degli spiriti ragionatori, che gli terran dietro fin nelle sue più recondite latebre.

L'idea fondamentale de'riformatori era che il divino Spirito opera solo nel vero cristiano, senza veruna cooperazione umana, mantenendosi questo sotto l'azione di lui totalmente passivo sì nel sentire, come nel pensare e nel volere. Ma se come immediata conseguenza del loro principio essi non dedussero che quella di rigettare la Chiesa o la tradizione, e di proclamare la Scrittura santa come solo fonte è sola norma di fede, esso però, esaminato più sottilmente, dovea condurre a combattere anche l'esistenza e l'importanza dell'istessa Bibbia. La parola scritta

non è forse essa pure un veicolo umano del pensiero divino? E se ella, varcati secoli e mari, arrivò a noi, popoli sì diversi di costumi e di lingua, non ci è dunque mestieri, per ben intenderla, del concorso di tutta l'umana intelligenza? La conoscenza degli antichi idiomi, lo studio della storia, delle antichità, quanti stenti e fatiche non domanda in proposito! Qual è dunque la concatenazione di queste due proposizioni, che *La santa Scrittura è l'unica sorgente della fede*, e che *lo Spirito conduce a Dio senza l'attività dell'uomo*? In una parola se si supponeva che il Creatore infonde egli ogni verità ne'cuori: che bisogno di libri, di monumenti scritti per illuminare le menti, e farvi conoscere i suoi voleri?

Quindi è che di conseguenza in conseguenza, di errore in errore si venne a conchiudere dal suaccennato principio de'riformatori, comunicarsi Dio al fedele indipendentemente da ogni mezzo umano, e fargli noti i suoi voleri mediante una rivelazione interiore ed immediata; per il che dovette la Bibbia stessa tenersi come un fonte solo secondario de'misteri divini, ed anche riputarsi veramente inutile. Separando la Scrittura dalla Chiesa, aveano già i riformatori dischiuso l'adito ad ogni sorta di aberrazioni, e minacciato di sciogliere la Chiesa stessa in mere subbiettività; ma ora non si considerò più neppure la parola esteriore depositata negli scritti apostolici, come primo ed unico fonte del dogma e della morale: tutto fu abbandonato ai capricci di ciascun dottore. Tocco però il suo ultimo sviluppo, il protestantismo ricalcò le proprie orme: ma siccome ei camminava sempre di mezzo alle tenebre, così non finì che ad essere formalmente visionario con Schwedenborgo. Costui, col mezzo di famigliari colloquii cogli enti superiori (che diceva apparirgli sotto forme corporee), si credette prescelto da Dio a preservare il cristianesimo da un'intiera ruina, contrapponendo di bel nuovo un'obbiettività inconcussa ai mal sicuri trovati della ragione, la rivelazione esterna alla pretesa ispirazione dello Spirito Santo. Nel profeta novello l'interiore prese di bel nuovo un'esterna forma lo spirituale si

rivestì di un corpo; allora ogni freno fu tolto all'immaginare: visioni, fantasie, chimere, tennero luogo della Chiesa di Cristo. La soggettività tendeva irresistibilmente ad un oggetto esterno: ma ella poneva sè medesima in luogo di questo. In altri termini, le idee ed i sentimenti delle altre sette protestanti furono dalla fantasia plastica di Schwedenborgo rivestiti di forme visibili, non diversamente da chi tenesse come realtà i suoi propri sogni.

Il falso spiritualismo delle sette protestanti, che riguardò come mortifero e fatale tutto ciò che veniva dall'esterno, fe' segno ben tosto d' una particolarissima avversione tutte le ecclesiastiche istituzioni, considerò come un' abbominazione, che opprime lo spirito, un determinato ministero della parola, anche nella guisa in cui esiste fra i luterani ed i riformati; e le forme del culto esteriore, per quanto poche ne abbiano accettate i riformatori, come esca e fomento di idolatria. Così nacque la convinzione della necessità di riformare la riforma stessa, o piuttosto di darle l' ultima mano; giacchè dessa non aveva ancora liberato lo spirito umano da tutti gli oggetti esteriori, per totalmente riconcentrarlo in sè stesso, nel suo intimo santuario.

Intanto però quantunque apparentemente queste sette sembrassero scostarsi progressivamente dalla Chiesa cattolica più ancora delle confessioni luterane e riformate, tuttavia in più d' un rapporto andavano riavvicinandosele di bel nuovo. E devesi distintamente notare come questo raccostamento si effettuò quasi sempre nella dottrina della giustificazione. Per verità noi incontriamo ancora ne' loro simboli alcune formole sconosciute fino all'epoca della riforma, ma essi però ci rappresentano la nuova vita riacquistata in G. Cristo, come una vera liberazione del peccato, e non solo della pena ad esso dovuta, e come una vera, reale e completa rinnovazione dell' uomo. In una parola la loro coscienza ribellasi contro la dottrina di una giustizia meramente imputata. L' istesso pietismo di Spener, che pure è il meno discosto dal protestantismo simbolico, tende a' principii cattolici rispetto a questo punto.

Non è difficile scorgere il legame di tal fenomeno colle idee cardinali di queste sette. Quanto maggiore esse ammettevano la potenza dello Spirito di Dio su i cuori umani, tanto meno potevano comprendere, come mai dal suo fuoco purificante non potessero rimaner consunte ed annientate tutte le scorie del peccato, e colle più aspre espressioni censurarono sovente la rispettiva teoria di Lutero e di Calvino chiamando perfino carnale e diabolica la dottrina della fede giustificante. È soprattutto nella dottrina di Schwedenborgo che un tale antagonismo mostrasi in tutta la sua luce. Il profeta del Nord, perfettamente conseguente al suo sistema di rivelazione, vide Calvino discendere alle pene eterne, e conobbe Melantone affatto inabile a salire al cielo. Ecco altresì la ragione della disciplina severa e dell' austerità di vita, che noi troviamo in queste differenti sette; ecco perchè sostengono non comporsi anche la visibile Chiesa se non di uomini puri e santi, dottrina già insegnata dagli antichi seguaci di Montano, dai novaziani e dai donatisti. In generali poi queste minori sette protestanti mostrano realmente assai d' affinità cogli estatici montanisti.

CAPITOLO PRIMO

ANABATTISTI O MENNONITI.

PRIMO PERIODO DEGLI ANABATTISTI.

§ LV.

Idea fondamentale di questa setta.

Non avea per anco la riforma cinque anni di vita, che di mezzo a' suoi aderenti si videro levarsi taluni a dichiararla insufficiente. Lutero trovavasi precisamente a Vartborgo (1), quando Nicola Storch, Marco Thomas, Marco Stubner, Tomaso Muncero, Martino Cellario e diversi altri si portarono da Zwickau a Vittemberga, per entrare in relazione coi teologi di quest' ultima città. Essi parlarono di rivelazioni loro avvenute, ma si accontentarono per allora di rigettare il battesimo dei bambini.

Fin qui tal questione non era ancora stata agitata nella riforma. Come mai dunque questi uomini che, meno due soli, non avevano alcuna dottrina e appartenevano alla classe degli operai, portarono il loro pensiero sopra siffatta materia? Como mai si dichiararono contro un uso universalmente ricevuto? Più volte questo procedere die' occasione di stupore. Ciò non pertanto è facile spiegare il fenomeno. I novelli profeti avevano già evidentemente molta intimità colla dottrina dei riformatori; imperocchè nelle conferenze da essi tenute con Melantono intorno alle loro credenze, questi trovò i loro principii pienamente conformi a quelli della scuola sassone. E perchè mai non dovevano essere pervenuti alle loro mani ed a' loro orecchi gli scritti e le massime di Lutero, mentre il principale predicatore

(1) Dove l'elettore di Sassonia lo aveva fatto trasportare da' suoi satelliti, mentr' egli si ritornava dalla dieta di Worms (1521.), e dove lo teneva nascosto per sottrarlo alla potenza dell' imperatore Carlo V e degli altri principi alemanni che si erano dichiarati contro la sua già pronunciata eresia. B.

di Zwikau era in intimo rapporto con Lutero stesso? Ora questo padre della riforma attaccava alla fede sola, come abbiamo già veduto, l'efficacia dei sacramenti. Era egli dunque così difficile, aderendo al sistema protestante, il conchiudere non potere il battesimo recar alcun vantaggio al fanciullo privo di ragione? D'altronde non basta egli veder Melantone propenso a riconoscere questi nuovi dottori, veder Lutero insufficiente a ribatterli, senza andare in contraddizione col proprio sistema, per riconoscere l'affinità degli anabattisti colla sassone riforma, senza farli derivare dai valdesi?

Ma per quanto sia innegabile la primitiva affinità fra i ribattezzanti e i luterani, ben tosto però riuscì ad un completo antagonismo. Lo spirito di vertigine e d'anarchia si impossessò degli anabattisti; in balìa d'ogni eccesso, non respirarono più che stragi e ruine. Nè più era possibile con un' istruzione, che illuminasse la loro ragione, opporre un argine al fanatismo che gli infiammava; mentre in tutti i loro delitti essi tenevansi per istrumenti dello Spirito Santo (1). Scoppiata però la guerra dei contadini, Muncero che n'era stato l'anima, ne riportò non lieve danno; poscia il triste destino del nuovo regno di Monastero (*Münster*), doveva strappare il velo a tutti gli occhi (2). I ri-

(1) Melantone, (*Storia di Tomaso Muncero, Opere di Lutero*, edizione di Vittemberga, parte II, p. 473): « Per dare alla sua dottrina un' apparenza di verità, afferma Muncero essergli essa stata rivelata dal Cielo; pretende inoltre di non insegnare ed imporre agli altri che quanto gli venne ordinato ».

(2) La buona armonia fra gli anabattisti ed i riformatori non durò lunga pezza. Muncero trascorse la Svevia, la Turingia e la Franconia, predicando e contro il papa e contro Lutero. La voce del primo sassone riformatore, sebbene a suo malgrado aveva già accesa la guerra civile in Alemagna, ed intiere provincie, scosso ogni giogo ed autorità, eransi ribellate contro i signori. *Tirannia, libertà* avevano infiammati tutti gli spiriti. Fu allora che Muncero levossi a parlare così ai popoli: « Noi siamo tutti fratelli e figli d'un comun padre. Donde vengono adunque la povertà e la ricchezza? Perchè gemeremo nell' indigenza, e vivremo oppressi da' mali, intanto che i grandi del secolo nuotano nelle delizie? Restituiteci, o potenti del secolo, avari usurpatori, que' beni che voi ingiustamente ritenete; son essi fatti perchè sien divisi in comune; nè solo come uomini, ma come cristiani noi reclamiamo l' equa distribuzione dei beni.

« Quando la religione nasceva non ebbero forse gli apostoli riguardo ai bisogni di tutti i fedeli, ripartendo il denaro che si gettava a lor piedi? Questi tempi, oimè, non li vedremo più rivivere. E tu, sciagurato gregge di Cristo, gemerai sempre nell'oppressione sotto le potenze ecclesiastiche!... L'onnipotente aspetta dai popoli la distruzione della tirannide dei magistrati, vuole ch'essi riconquistino colle armi alla mano la libertà, rifiutino le imposte, ed accomunino i loro beni. E come già un dì a' piedi degli Apostoli, or pure dovete mettere a mia disposizione i vostri beni. Sì, miei fratelli, posseder nulla è lo spirito del cristianesimo: rifiutare ai principi le imposte

battezzanti incontrarono dappertutto, specialmente da questo tempo, aperti nemici, e molti pagarono col loro sangue la dottrina che gli aveva prodigiosamente traviati (1).

Accostandoci a svolgere i loro principii noi dobbiamo collocare nel primo posto la loro aspettativa d'un regno millenario. Quando gli empi saranno fulminati ed annichilati, dicevan essi, allora un nuovo regno di Cristo si fonderà sulla terra. In questo regno beato una nuova e perfetta comunione di vita sarà stabilita tra i cristiani ; ed essa sussisterà senza leggi od autori-

ond' essi ne angariano, è uno spezzare il giogo da cui Gesù Cristo ci ha liberati (*) ».

In ogni tempo, al fine di atterrare il potere, si è fatto ricorso alle passioni del popolo ; le parole di Muncero sono il tema di tutti gli ambiziosi, di tutti gli eretici e novatori. Infatti l'esito corrispose alle sue speranze. La città di Mulhausen si ribella, scaccia i magistrati, e proclama il profeta giudice in Israello. Allora egli scrive ai sovrani, spuntare l'aurora della libertà sulla terra, e comandargli Dio lo sterminio de' tiranni. Mercè l'efficace soccorso de' suoi discepoli, trovasi bentosto alla testa di 40,000 uomini. I principi confederati marciano contro la legione fulminante, e si incontrano le due armate. Arringando i soldati : « Tutto deve cedere, grida Muncero, al comando dell' Eterno, che m' ha scelto a vostro duce. Invano l' artiglieria nemica tuonerà contro di voi ; io riceverò tutte le palle nei manicottoli della mia veste, essa sola sarà un baluardo impenetrabile al nemico ». Malgrado l' uomo di Dio più di 7,000 anabattisti perirono in questa giornata, in cui la rotta fu completa. Il generale stesso (Muncero) prese la fuga ; ma scoperto fu giustiziato a Mulhausen nel 1525.

Giovanni da Leida finì anch' esso tragicamente. L' anabattismo erasi stabilito a Munster facendovi molti progressi. Giovanni Matteo fornaio d' Harlem, impose le mani ai proseliti, poi li mandò come apostoli. Annunziarono dovunque che un profeta suscitato da Dio era venuto a Munster, e che predicando cose mirabili additava agli uomini la via del Cielo. Una folla di fanatici si adunò intorno all' uomo di Dio, mettendo a ferro ed a fuoco quanto incontravano per via.

Allora Giovanni da Leida corse nudo per le strade gridando : *Ecco viene il re di Sionne.* Egli scrisse poi che il Signore gli aveva legata la lingua per tre giorni. Trascorso quest' intervallo dichiarò con tuono profetico che il Signore gli comandava di stabilire dodici giudici sopra Israello. Credendosi ben rassodato nello spirito del popolo, fece dire ai giudici da un profeta: « Come altre volte io elessi Saule a re di Israele e dopo lui Davide, comecchè semplice pastore, così io trascelgo oggi Becold (vero nome di Giovanni da Leida) mio profeta, per re in Sionne ». Di subito levossi un altro Samuele e presentando una spada a Giovanni disse : *Dio ti creò re non solo in Sionne, ma sopra tutta la terra.* Il novello Davide segnalò il suo regno con atti indegni e sopra ogni credere atroci ; i cattolici furono uccisi, o subirono studiati tormenti. Veggonsi ancora sospese alle torri della cattedrale di Munster, le gabbie di ferro in cui essi venivano lentamente abbruciati.

(Nota del trad. franc.)

(1) Lutero, Melantone, Bugenhagen, Regio d' accordo coi teologi d' Ulma e di Tubinga, decisero che gli anabattisti potevano essere puniti di morte nella loro qualità di eretici. Tre di loro, Muller, Kraut e Prisker vennero decapitati a Jena mercè il concorso di Melantone.

(*) *Catron*, Storia degli anabattisti, *Sleidan*, *lib. X.*

tà veruna: la legge morale impressa nel cuore di tutti gli uomini regnerà sola in tutti i suoi membri; la sovranità cederà il luogo alla giustizia ed alla virtù. La Scrittura stessa non sarà più necessaria ai fedeli; i figli di Dio divenuti perfetti, non sapranno più che fare della parola scritta, mentre possederanno già la sua essenza nell'intimo del loro cuore. Allora tutto sarà comune, tutto sarà fra tutti eguale; la proprietà ed i privilegi, le inimicizie e le guerre veri flagelli dell'umanità cesseranno per sempre. Finalmente il matrimonio sarà abolito, *nè più verranno in luce che figli puri ed immacolati, senza la concupiscenza e la malvagia volontà della carne* (1).

Uno stato ideale della Chiesa cristiana era dunque ciò che balenava innanzi alla mente degli anabbattisti, confuse imagini di un lieto regno di spiriti santi e beati, era ciò che sì profondamente gli colpiva e gli esaltava, ciò che fe' loro affrontare e sostenere pericoli e persecuzioni d'ogni sorta, ciò che finalmente da loro si propagò con sì prepotente contagio in ogni parte d'Alemagna (2). Più il loro principio vitale pareva sublime, puro, generoso, tanto più facilmente poterono essi infiammare gli spiriti de' loro coetanei. Era innegabile in que' visionarii una geniale semplicità nelle loro considerazioni sul genere umano; e il loro impetuoso desiderio di realizzare quaggiù completamente l'idea del regno di Dio, l'impazienza che gli incalzava, prima della pienezza dei tempi, a rompere forzatamente ogni argine al totale sviluppo dell'uman genere, a bramare un'improvvisa unione del temporale all'eterno, un'istantanea rivelazione di ciò che solo gradatamente può manifestarsi nel decorso de' secoli, annunzia fino ad un certo punto alcunchè di grande nel loro cuore, anche di mezzo ai traviamenti ed ai delitti di cui è pur troppo macchiata la loro storia. E realmente essi anticiparono almeno in parte i destini di un'età avvenire; nè quello a cui essi tendevano non sono in tutto nudi sogni d'una infrenata fantasia. La vita sociale si fonda sopra una comunanza di beni spirituali e temporali. I pensieri e gli affetti, le cognizioni e la scienza dell'individuo, non costituiscono alfine che il comun bene del corpo sociale ond'egli è membro: checchè

(1) *La dottrina di Giusto Menio, l'anabattista, confutata dalla santa Scrittura* (con una prefazione di Lutero). Questa confutazione si trova nell'opere di Lutero, edizione di Vittemberga, parte II, pag. 309, b.

(2) Melantone, *Storia di Tomaso Muncero*, come sopra, p. 474: « Il popolo ascolta queste pappolate con gran trasporto: tutto il mondo corre a lui per ismania di sentire alcun che di nuovo: la più nuova canzone riesce sempre la migliore per la ribaldaglia, disse Omero ». Melantone ha egli cantato una canzone molto antica ?

egli sarà per guadagnare per sè stesso, ei l'acquisterà nel medesimo tempo anche per gli altri; imperocchè ogni uomo viene da invincibile tendenza trascinato a comunicarsi ai suoi simili, e noi crediamo di non saper nulla quando la nostra scienza non si diffonda nè torni vantaggiosa a coloro coi quali viviamo. Chiunque ha creato un'idea novella, tende altresì irresistibilmente a cattivarsene l'approvazione d'uomini assennati: il nostro spirito è essenzialmente così conformato, che non possiamo credere ai nostri propri pensieri finchè ci manchi l'altrui suffragio. Anzi non si dà forse più sicuro contrassegno di demenza, quanto l'ostinarsi a propugnare un'opinione, che da tutti vien proclamata un mero aborto di fantasia. Insomma tutti gli uomini non costituiscono quasi che una sola persona. Ben aveano compreso cotesto vero i neoplatonici, quando, ammesso un mondo delle anime, cercavano in questa credenza la ragione della simpatia fra gli uomini. Ma quando l'uomo vuole l'approvazione de' suoi pensieri e delle sue idee, egli deve necessariamente fare che gli altri le conoscano e le apprezzino. Nella Chiesa cattolica si palesa nel modo il più perfetto l'idea della comunanza spirituale: in essa ogni fedele sottopone ogni suo trovato in oggetti di religione al giudizio dell'intiera società, e rinuncia alla gioia di avere scoperto una verità, se tutto il corpo la esclude come ripugnante ai suoi principii.

Nè altrimenti ha luogo per riguardo ai beni temporali. Come membro di tutta l'associazione civile, non solo l'individuo vuol assicurare i suoi beni e diritti, ma si assume altresì l'obbligazione, di sacrificarli alla causa comune, ove necessità lo richiegga. E che altro sono le case di ospizio, di carità, di pubblica educazione, e tutti gli istituti d'ogni genere destinati al bene comune, se non un riflesso particolare dell'idea della comunanza universale dei beni? Quanto più il cristianesimo s'incorpora nella vita sociale, tanto più la benefica azione, ch'egli esercita, appura i costumi e promove la civiltà; tanto più si vanno formando anche particolari associazioni per fini particolari, associazioni nelle quali una quantità di membri si presta all'individuo, per assicurargli la sua temporale esistenza. Mentre sempre più crescono di numero e abbracciano i fini più diversi e più disparati le società di assicurazione, noi le teniamo per sempre più pronunciate espressioni della grande idea della comunione dei beni, sebbene questa idea non possa realizzarsi compiutamente nella vita terrestre. Chi non rammenta altresì la comunione de' primi cristiani in Gerosolima? Ebbene la pienezza de' tempi cristiani ci ricondurrà senza dubbio, quantun-

que sotto forme più libere e più opportune, ai costumi di quei primi giorni.

Del resto poi noi parliamo ora di oggetti morali, dove la vita esteriore non può venire apprezzata che come espressione dell'interna, e come prodotto d'una libera determinazione. Ma gli anabattisti volevano a tutta forza e in un sol punto realizzare una delle più sublimi idee morali, e questo col sussidio di uomini che non erano meno incapaci di quello che se ne mostrassero indegni, di uomini a cui sì sublime missione dovea solo servir di pretesto ad ogni vizio e ad ogni brutalità. Perciò quanto maggiori contraddizioni scorgevano gli anabattisti fra il loro ideale e la realtà ottenuta, quanto più insormontabili si opponevano gli ostacoli alla realizzazione del loro tipo, quanto più si tenevano sicuri della loro vocazione divina; tanto più dovevano essi insolentire, tanto più diventare frenetici ne'loro trasporti. Quindi ne'primi anabattisti accanto alla semplicità del fanciullo noi ravvisiamo i più furenti demagoghi, che per creare un mondo santo e beato, il già esistente distruggono nel modo più luttuoso e abbominevole, e come ciechi stromenti servono all'ambizione, all'avarizia, ad ogni vile passione di quegli uomini esecrandi, di cui tanti ce ne presenta la storia di tutte le sette ne' loro primordii (1). Affine di stabilire la giustizia e la pace sulla terra avrebbero sepolto il mondo sotto un mucchio di rovine.

§ LVI.

Iniziazione alla setta. Segno dell'unione e sua conferma.

Ecco dunque qual missione divina credevansi affidata gli anabattisti: rinnovar la faccia dalla terra ponendo le fonda-

(1) L'idea di comunanza dei beni fu concepita molto prima della repubblica di Platone. Allorquando gli antichi descrivevano l'età dell'oro, tempo beato in cui risiedeva ancora la giustizia nel mezzo degli uomini, essi aggiungevano sempre a questi versi:

Nondum vesanos rabies nudaverat enses,
Nec consanguineis *(e tali sono tutti gli uomini)*
fuerat discordia nata:
Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant

il seguente:

Ne signare quidem, aut partiri limite campum.

Non esclusa nemmanco la libertà accordata agli schiavi nei saturnali, nulla havvi che non richiami l'antica eguaglianza nella prima età del mondo.

menta di quello, che qui doveva essere il pienissimo regno di Cristo. Fedeli alla loro vocazione, portansi dappertutto ad annunziare la libertà dei figliuoli di Dio, e a far eletta di coloro che il Signore volea adoperare ad esterminar l'empietà ed a sradicare ogni zizzania.

La loro società, siccome perfetto simbolo di quella Chiesa novella, che stava per calare dal Cielo, non dovea costare che di santi; e per questa ragione tutti gli eletti a far parte della nuova corporazione venivano ribattezzati. Essi non avevano ricevuto che il battesimo di Giovanni, battesimo d'acqua e inefficace; or dunque dovevano ricevere il vero battesimo di Cristo, battesimo di fuoco e di Spirito Santo. Quest'era quell'abluzione, che rinnovando completamente nello Spirito lo spirito del credente, lo distaccava dalle creature per farlo tutto di Dio, e lo spogliava d'ogni confidenza in sè stesso, per riempierlo tutto di quella forza che viene da Dio. Chi mai in siffatte idee non riscontra la sostanza della dottrina cattolica sugli effetti del battesimo? Dovevano per questo gli anabattisti credersi inspirati dall'alto? Se eglino vedevano una turba di cristiani starsene contenti all'opere esteriori, e confondere di buon grado l'acqua e lo spirito, l'abluzione del corpo colla purificazione dell'anima, non era però dessa volontaria e colpevole la loro ignoranza della condanna che la Chiesa ha fatta mai sempre d'una simile condotta? Tuttavia comunque siasi, noi veggiamo qui lampeggiare almeno qualche idea nobile ed elevata.

Nel rituale di Giovanni Denk, il catecumeno rinunziava a sette spiriti maligni, al timore mondano, alla mondana sapienza, all'intelletto mondano, all'arte mondana, al consiglio, alla forza ed all'empietà dell'uomo; e ne riceveva in cambio il timore di Dio, la sapienza di Dio, ec. Melchiorre Rink adoperava la seguente formola:

— « Sei tu cristiano?

— Sì.

— Che credi tu dunque?

— Io credo in Dio, mio Signor Gesù Cristo.

— Per qual prezzo rinunci tu alle tue opere?

Questo tempo sparì dacchè la giustizia abbandonò la terra: *Deseruit propere terras justissima virgo.* Platone, Arato, Macrobio attinsero alla stessa sorgente delle tradizioni popolari. Si noti distintamente che quasi sempre sì in Platone come nelle testimonianze di S. Epifanio, sì presso i gnostici che presso i ribattezzanti la comunione dei beni andava accompagnata con quella delle femmine: questo prova che attuata in tutto il suo rigore fra gli uomini essa sarebbe la rovina d'ogni civiltà, essendo incompatibile colla famiglia.

— Per un grosso (1).

— Per quanto vuoi tu cedere i tuoi beni? ancora per un grosso?

— No.

— Per quanto vuoi tu darmi la tua vita? ancora per un grosso?

— No.

— Vedi adunque! tu non sei ancora un vero cristiano; non hai ancora una fede verace, non hai ancora rinunziato a te stesso ed alle creature. La causa si è che non sei ancora battezzato in Gesù Cristo per mezzo dello Spirito Santo; tu non lo fosti che in s. Giovanni e coll'acqua ».

« Che se tu vuoi esser salvo, è mestieri che rinunzii da senno alle tue opere, alle creature, ed a te stesso, per non credere che in Dio; io ti domando adunque ancora:

— Rinunzi tu alle creature?

— Sì.

— Io ti domando ancora: Rinunzi tu finalmente anche a te stesso?

— Sì.

— Non credi tu che in Dio?

— Sì.

— Io ti battezzo adunque nel nome, ec. (2) ».

E tale cerimonia si chiamò *il sigillo e la confermazione dell' unione*.

Si osservi tuttavia che gli anabattisti non annettevano punto la comunicazione dello Spirito Santo all' atto esteriore, anzi siccome fece posteriormente e per altre ragioni Calvino, separavano all' opposto rigorosamente l' acqua e la grazia, il battesimo e lo spirito, non considerando quell' esterior cerimonia, che come un simbolo della necessità dei patimenti, e specialmente della mortificazione delle passioni (3). Del resto essi non battezzavano i loro fanciulli che all' età della discrezione; chè

(1) Un grosso in Germania è una moneta che vale poco più di due soldi di Francia.

(2) Giusto Menio nell' opera citata, p. 309, b.

(3) Filippo Melantone. *Unterricht Wider die leere der Widerteuffer: Confutazione della dottrina degli anabattisti* (nelle opere di Lutero, edizione di Vittemberga, 1551, parte II, p. 292): « Il battesimo è il segno nel quale i cristiani devono fortificarsi contro il mondo, essendo esposti a gravi danni e ad ogni sorta di persecuzioni. Ecco ciò che dinota l' abluzione coll' acqua ». Ed alla pag. 299: « In terzo luogo gli anabattisti gridano essere il battesimo una promessa che fa l' uomo di mortificare le passioni, e soffrir con pazienza le avversità; ma i fanciulli, dicon essi, non comprendon ciò e non lo fanno ancora ».

il sacramento, a loro opinione, non torna profittevole all' uomo se ancora non ne conosce il significato. Di questa guisa la parola *anabattista* (1) annuncia soltanto la disciplina della setta verso quelli che da altre credenze venivano primieramente accolti nel suo grembo, ma non esprime i suoi più intimi principii, mentre coloro ch' eran nati nell' alleanza, non ricevevano che un solo battesimo.

Parimenti anche il più augusto de' sacramenti altro non era per loro che un rito esterno e simbolico. Secondo loro bere e mangiare insieme è un segno di vicendevole amistà, una santa usanza che rammenta l' unione che deve passare fra gli uomini. Lo stesso significato ha pertanto anche la *cena dei cristiani*. Inoltre in quella guisa che bisogna pigiare il grappolo per estrarne il vino, così la cena significa altresì che per entrare nel regno de' cieli, bisogna essere prima schiacciati sotto il peso de' patimenti, e portare la nostra croce dietro al divin Maestro. Medesimamente il grano che debb' esser macinato e ridotto in polvere per farsene il pane, ci ripete pur esso che solo mercè le sofferenze, che lo conquidano, può l' uomo rendersi idoneo al regno de' cieli.

Agli occhi dei discepoli di Muncero, il battesimo e la cena altro dunque non erano che azioni simboliche ed emblemi figuranti la necessità dei patimenti e della più irremovibile costanza nelle persecuzioni. Presi in odio da tutti, maledetti, perseguitati, essi dovettero cercare forza e consolazione nelle stesse avversità ; per il che si fecero a rinvenire ne' suaccennati sacramenti quello specialmente che poteva soddisfare a' loro bisogni. Quegli adunque fra loro che nelle angoscie dell' animo e sotto il peso del dolore, avesse vacillato anche solo per un istante, era ammonito di non accostarsi al santo banchetto ; imperocchè principalmente il timore e la pusillanimità indicavansi come quei peccati, pei quali si mangia e si beve la propria condannazione (2).

§ LVII.

Gli anabattisti impugnano la dottrina protestante sulla giustificazione.

Riguardo alla giustificazione, gli anabattisti si opposero con singolare acrimonia alla dottrina dei protestanti, seguendo

(1) Composta da ἀνά, e βαπτίζω, *battezzare*, la parola *anabattista* vuol dire colui che rinnova il battesimo.

(2) Melantone, *Unterricht...*, e l. c., p. 292. Giusto Menio, come sopra a pag. 339.

quasi in tutto il cattolico insegnamento. Il passo seguente di Giusto Menio spiega benissimo il loro modo di sentire in tal materia : « Essi (gli anabattisti) vanno gridando a tutta gola e gloriandosi senza posa, aver essi la vera forza di Dio nella loro dottrina, ma che la nostra (la dottrina luterana) è sterile, vana e svigorita ; che d'altro non è capace che di gridare e ripetere: Credi, credi ; ma che in fine non è se non un inutile schiamazzo, un grido morto e senza effetto ».

Ma come mai i ribattezzanti ponno insegnare la necessità delle buone opere e farle inseparabili dalla fede giustificante, mentre nella testè riferita formola del battesimo si dichiarano di voler rinunciare alle loro opere per un grosso? Noi possiamo però agevolmente comprendere che quest' ultime parole non sono che una grossolana espressione di quella gran verità, che il cristiano deve sempre pensar bassamente di sè medesimo, nè inorgoglire giammai de' suoi morali progressi. Offrendo le opere proprie per sì vil prezzo, intendevano gli anabattisti di rintuzzare l'orgoglio, l'amor proprio, la confidenza in sè medesimi, nemici i più funesti della vita spirituale. Un' argomentazione di Menio contro i nostri settari, che è pure di non lieve momento per viemmeglio comprendere il concetto luterano della fede giustificante, ci offre anche un maggiore schiarimento in siffatta questione : « Indarno, dic'egli, ci vanno i fanatici ripetendo a tutta gola, non doversi la fede mettere in luogo delle opere e dei patimenti, ma aversi a tenere amendue queste cose come necessarie alla salute. Perchè se le opere fossero necessarie alla salute, ne conseguirebbe essere impossibile entrare nei cieli senza le opere, e la fede sola esser impotente a giustificare ; lo che è del pari erroneo ed assurdo ».

Questo passo, tanto più importante, perchè si trova in uno scritto che da Lutero stesso fu accompagnato da una sua prefazione, non ci dice già solo, che unicamente nella fede e non nelle opere, che però le si devono aggiungere, si trova l'*elemento giustificante*, ma bensì che la fede ne ottiene il Cielo, quand'anco dalle buone opere scompagnata. Menio rinfaccia inoltre agli anabattisti d'essere in contraddizione con loro stessi. Udiamolo: « Vedi con qual finezza si accorda quanto asseriscono. Secondo essi, il cristiano deve assolutamente rinunciare ad ogni stima delle proprie opere; e poi insegnano, non potersi senza le opere conseguire l'eterna beatitudine. Che significa mai tutto questo, se non che le opere sono necessarie alla salute, e che non ostante chi vuol essere salvo deve rinunziarvi? *Ergo* chi vuol esser salvo deve rinunziare a quanto è necessario per la salute, ed a ciò senza di cui

essa è inconseguibile. Mettiti adunque in concordia con te stesso se il puoi. *Mendacem oportet esse memorem*, bisogna che il bugiardo abbia felice memoria; altrimenti quanto ora asserisce corre pericolo di negarlo un istante dopo; e le menzogne, ch'egli ha detto nel proemio, deve tenersele presenti per tutto il corso dell'opera. I bugiardi dovrebbero star sempre in guardia (1) ». Agli occhi del buon Giusto Menio la dottrina delle buone opere pare incompatibile coll'umiltà: egli pensa che rinunciare al nostro proprio merito e riconoscere d'essere inutili servi anche dopo d'aver fatto tutto quanto n'è imposto, non è in modo alcuno conciliabile colla necessità della virtù per la salvezza, e che quindi non rimanga se non di riconoscere la sola fede, senza che si attivi nelle opere, ottenerci l'amicizia di Dio.

§ LVIII.

Unione degli errori più dissonanti nella setta degli anabattisti.

Oltre tali dogmi riconosciuti da tutti gli anabattisti, non si riscontrano altre singolarità dogmatiche, proprie di tutta la setta come tali; ma solo una quantità di opinioni più o meno diffuse in essa. Primieramente secondo Giusto Menio gli anabattisti avrebbero rigettato il peccato originale; e questo per aggiungere un novello fondamento alla loro negativa di battezzare i bambini. Qui i nostri settarii, a detta del medesimo autore, si facevan forti di quei passi scritturali in cui il Salvatore si mostra tanto propenso ai fanciulli; ed in particolare davano essi erroneamente un gran peso a quelle parole, in cui si propongono come modelli agli adulti, se vogliono aver parte nel regno de'cieli (2).

Quantunque però Menio accagioni di quest'errore tutta la setta, esso non fu proprio che di una piccola sua parte; e ciò già si rileva dal vedere come cotesti eretici insegnavano, sopra testimonianza dello stesso scrittore, che il corpo di Gesù Cristo fu creato dallo Spirito di Dio, e solo nudrito nel seno della Vergine, sicchè Cristo non abbia preso da Maria la sua corporea sostanza. Ora qual era lo scopo di tale dottrina? Di poter più agevolmente sostenere l'originale innocenza del Salvatore; temendo di intaccarla, col farlo per Maria derivare da Adamo nella sua carne. Ma noi domandiamo, sarebbero eglino caduti in cosiffatto errore se non avessero ammesso il peccato originale?

(1) Giusto Menio, come sopra a pag. 319, 320.
(2) *Idem*, pag. 332 e seg.

E d'altronde, come vedemmo, essi preconizzavano che nel futuro regno di Dio non sarebbero nati che frutti santi e senza macchia; dunque ammettevano, il male primitivo trasmettersi colla vita nell'attuale generazione. Finalmente quel vivissimo contrapposto tra il divino e l'umano, ch'è l'anima di tutto il loro sistema, riesce affatto inesplicabile, ove in loro non si ammetta un intima persuasione d'una profonda corruzione di tutto il genere umano sotto ogni rapporto. La predetta opinione sulla concezione del Figliuol di Dio pare inoltre che fosse assai diffusa fra gli anabattisti: molti dei loro avversari per lo meno si danno gran cura di ribatterla (1). Ora quanto più grande è il numero di quelli che caddero in simil errore, men numeroso debb'esser stato il partito di quelli che, per negare il battesimo dei fanciulli, impugnassero il peccato originale.

Fra gli anabattisti si sparsero ancora molti altri errori. Alcuni non ne vollero sapere della divinità di Cristo; sostennero altri la restaurazione di tutte le cose (ἀποκατάστασιν πάντων) e per conseguenza anche una finale conversione di Satana; altri insegnarono, starsene le anime immerse nel sonno fino al giudizio finale; altri ancora declinando perfino all'antinomismo (2), non altrimenti che i fratelli e le sorelle del libero spirito (3), e i libertini (4), pretesero essere impeccabile chi ha ricevuto lo Spirito Santo, e diventare per un tale indifferente cosa anche l'adulterio. Zuinglio cita per nome un socio di questa setta, che gli aveva manifestato questa sua persuasione. Per un certo spazio di tempo, vi allignò anco l'opinione non essere la poligamia victata dal cristianesimo (5).

(1) Melantone: *Etliche Propositiones wider die leere der Widerteuffer: Alcune proposizioni contro la dottrina dei ribattezzanti*, l. c., p. 282, b. Urbano Regio, ibid. pag. 402-418. Menio, 342. Veggasi ancora nel medesimo volume delle opere di Lutero, *La conferenza di Corvino e Kymeo con Giovanni da Leida, Krechtingk ad altri*, c. 453 e seg. Risulta da ciò che Schroekh mal si appone facendovi Menno Simonis autore della suesposta dottrina sulla concezione di Gesù Cristo, stantechè ella veniva insegnata nella setta molto prima che Menno vi fosse aggregato.

(2) Negazione della forza obbligatoria della legge morale, esteriormente data. B.

(3) Specie di entusiasti o falsi pietisti, del secolo decimoquarto, che pretendevano di non aver altra norma di vita, tranne la voce interiore dello Spirito Santo. B.

(4) Setta di non dissimili principii, formatasi fra i primi riformati a Ginevra. B.

(5) Sulla negazione della divinità di Gesù Cristo, veggasi Giusto Menio, l. c., pag. 342, e Zuinglio, *Elenchus contra Catabapt.*, opp. t. II, a carte 39 e seg.: « È certo che Luigi Hetzer era unitario ed anabattista, e che in Polonia fondò una setta che professava ad una volta gli errori di amendue le eresie ». Quanto al loro sentimento sulla riforma della società cristiana si con-

Ciò non pertanto tutte queste dottrine non ponno esser considerate come ortodosse a senso degli anabattisti; anzi alcune di esse opponevansi ad altri articoli fra loro universalmente abbracciati. Devesi dire piuttosto che sul principio, di mezzo al bollore universale, molti si misero sotto i nuovi vessilli, senza altro aver di comune col partito, se non il fanatismo e la confusione delle idee. È però vera in generale l'osservazione, che i primi anabattisti non ebbero nè un ben ordinato e connesso sistema dogmatico, nè almeno un certo complesso di dottrine, sebbene fra di loro slegate, a cui tutto il corpo aderisse. Ove si pensi, non essere partito il primo impulso da un uomo solo come da unico centro; e che la loro idea fondamentale, quantunque assai opportuna ad infiammare gli spiriti, non poteva però essere feconda di un sistema dogmatico; ove d'altronde riflet-

sulti Giusto Menio a pag. 343, e Zuinglio, *Elenchus*, lib. I, pag. 38, b. In quest'ultimo lavoro, p. 37, b., si fa cenno del sonno delle anime dopo la morte; ed a pag. 16, della sospensione dei precetti, come di due errori egualmente insegnati dagli anabattisti.

Riguardo alla poligamia sostenuta da Giovanni da Leida, leggansi le opere di Lutero, edizione di Vittemberga, parte II, pag. 455. La succitata conferenza d'Antonio Corvino e Giovanni Kymeo con Giovanni di Leida e Krechtingk, è pur degna di rimarco. Citando un brano di essa, noi vedremo nel tempo istesso da una parte quali basse idee avessero i luterani del matrimonio, dall'altra gli imbarazzi in cui caddero, rigettata la tradizione. Dopo una lunga disputa sulla pluralità delle mogli nell'antica alleanza, il re Giovanni da Leida tenne il seguente ragionamento: « S. Paolo dice che il vescovo deve avere una sola donna per moglie. Ora se un vescovo deve ciò fare è segno che fin dal tempo degli apostoli fu permesso ai laici d'averne due o tre a norma de' loro desiderii ». Gli interlocutori: « *Noi abbiamo già detto essere il matrimonio un affare puramente civile, ma siccome oggidì le leggi civili non sono le stesse che quelle dei tempi apostolici, vietando la pluralità delle mogli*, voi sarete responsale di questa novità innanzi a Dio ed agli uomini ». Il re Giovanni da Leida: « Nutro ferma fiducia, non poter le leggi degli antichi condurre a perdizione; ed amo meglio stare alla loro dottrina che alla vostra; massime quando ascoltandovi io cadrei in un errore evidente, ed in una novità anticristiana ». Gli interlocutori: « Quanto è da noi, siccome l'autorità proviene da Dio, e dà impero sulle cose *esteriori*, scegliamo piuttosto ubbidirle che seguir le pedate degli antichi, quando la parola di Dio non vi ci obblighi. Non basta; la Scrittura suffraga più al nostro che al vostro commento: L'*uomo abbandonerà il padre e la madre, ed aderirà alla moglie.* La Scrittura non dice: *Aderirà alle mogli*, ma bensì *alla moglie*. E s. Paolo dice: *Ciascuno viva colla sua donna* e non *colle sue donne* ». Il re: « S. Paolo non parla in genere di tutte le mogli d'un uomo, ma di ciascuna in particolare. La prima è mia moglie, io mi vi attacco; la seconda è altresì mia, e faccio lo stesso, e così via via. La Scrittura rimane adunque nella sua integrità, nè punto si oppone alla nostra dottrina. Che più? Non è egli meglio che io abbia diverse mogli, di quello che parecchie concubine? » Qui il re conchiuse esser miglior partito abbandonar la questione al giudizio divino. In forza di questi principii, il langravio Filippo di Assia volle sposare due donne, ciò che bensì a male in cuore, ma però gli venne accordato da Lutero, Melantone e Bucero.

tasi che i vaghi sentimenti, ond'erano invasi e trasportati, non vennero espressi e determinati in alcun simbolo pubblico, circostanza che diede occasione ad universali querele per parte de' loro avversarii (1); questo fenomeno, comunque singolare, cesserà di farci sorpresa.

§ LIX.

Rapporto della Scrittura collo spirito vivente.—Chiesa.

Meglio ancora potremo conoscere l'origine di questa anarchia dogmatica, se porremo ancor più specialmente attenzione alle loro opinioni sul ministero della parola e sui rapporti della santa Scrittura colle intelligenze libere e viventi. Era uno dei principii della setta, che chiunque fosse improntato del suggello della società, non solo poteva innalzarsi e come profeta e come dottore, ma anzi lo doveva tosto che vi si sentisse eccitato dallo Spirito divino, e comprendesse di essere favorito d'una superna rivelazione. Or dunque la Scrittura fu talmente da loro subordinata all' inspirazione interiore, che talvolta non si curarono più di conciliarla coi dogmi novelli; credendosi anzi più espediento il rigettarla nella presente sna forma come corrotta (2). Da questo punto cessò ogni regola ed ogni autorità anche apparente, ed ogni criterio onde giudicare delle subbiettive asserzioni; tutto il cristianesimo fu svelto dalle sue storiche fondamenta e dato in preda a tutte le fantasie d'una stravolta immaginazione. Il ministero stabile della parola non era in modo alcuno compatibile con tali errori; imperocchè l'idea di pastori implica l'idea d'una dottrina fissa e determinata. Quindi è che gli anabattisti nulla lasciarono intentato per abbattere i predicatori luterani, e

(1) Giusto Menio, *Dello spirito degli anabattisti*, l. c., a pag. 363: « Se la loro dottrina fosse vera, non andrebbero in traccia delle tenebre, nè sceglierebbero de' bugigattoli per predicare, ec. » Veggasi del pari l' *Elenchus* di Zuinglio, in parecchi luoghi, e *la dottrina degli anabattisti confutata dalla sacra Scrittura*, come sopra a pag. 311.

(2) Giusto Menio, *Dello spirito degli anabattisti*, p. 364: « Non si può dubitare che Tomaso Muncero, e dopo lui il suo discepolo Melchiorre Rink e molti altri non facciano alcun caso della Scrittura; la dicono una lettera morta, e credono a delle rivelazioni dello Spirito. E qui non si fermano; accusano ancora l' Evangelo di menzógna; io stesso colle mie orecchie udii Rink sostenere che tutti i libri del nuovo Testamento in ogni lingua furono interpolati e falsificati ». Il nostro autore mostra poi, come gli anabattisti applicassero tale principio: dicevano essi, per esempio, essere stato interpolato dal demonio quel passo di s. Matteo XXVI, 26, relativo al sangue di Cristo, nelle parole: *Che sarà versato a pro di molti per la remissione dei peccati.*

con esso loro il fantasma della loro Chiesa (1), che pareva solo potersi consolidare intorno ad essi.

Qualche anno prima i riformatori accusavano i cattolici d'abbandonar la dottrina della Scrittura per non appigliarsi che alle opinioni della Chiesa. Ma ecco nuovi profeti che gridano a loro stessi : « Voi avvincolate lo spirito vivente alla lettera morta della Scrittura; voi respingete le purissime illustrazioni dello Spirito divino, e seguite l' umana saggezza : *Farisei del secolo, voi rigettate lo Spirito Santo,* per sollazzarvi a bell'agio colla Scrittura (2) ». Ora i luterani si danno ogni cura di provare a costoro quanto hanno negato contro i cattolici; mostrando con moltissime testimonianze della sacra Bibbia, avere Gesù Cristo fondato un apostolato, e lo Spirito Santo aver stabilito dei ministri incaricati di governare la Chiesa ; aver i discepoli del Signore ordinati dei vescovi per conservar pura la dottrina della salute; finalmente, comechè eletti da uomini, non per questo cessare i pastori di essere gli inviati dallo Spirito celeste (3). Non sono tutte queste proposizioni pienamente conformi alla dottrina cattolica? Questa volta anche Melantone non si oppose, che l' ordinazione fosse tenuta per un sacramento. In un suo scritto contro gli anabattisti, noi leggiamo le seguenti parole : « Che si riponga l'ordinazione dei sacerdoti nel novero dei sacramenti, mi aggrada assaissimo; soltanto che per ordinazione è d' uopo intendere la vocazione al ministero della parola e dei sacramenti, per conseguenza il ministero stesso. Imperocchè è utile e necessaria cosa che nella Chiesa cristiana si veneri il ministero della parola e lo si riguardi come un' istituzione santa e divina; è mestieri sappiano i fedeli che Dio vuol donare lo Spirito Santo mercè la predicazione e la lettura della Bibbia, *affinchè nessuno, sulle traccie degli anabattisti, non vada a cercar rivelazione fuori del ministero* (4).

Da ultimo i protestanti, fedeli al loro piano d' attacco, oppressero i poveri *fanatici* di una folla di questioni che neppur

(1) Calvino, *Instructio adv. anabapt.*, opusc. p. 485, disse che gli anabattisti non vollero pastori, ministri destinati ad un certo luogo, ma solo dei missionarii e dei predicatori ambulanti a guisa degli apostoli; dappoi così soggiunge : « Haec porro philosophia inde manabat, quod serio cuperent, fideles ministros sibi cedere, vacuumque locum sinere, quo liberius venenum suum ubique effundere possent ».

(2) Giusto Menio, *Confutazione della dottrina degli anabattisti*, a pagine 310, 313. *Dello spirito degli onobottisti*, a pag. 364 b : « La più grande ingiuria nella bocca d' un anabattista, è il chiamarlo *dottore della legge* ».

(3) Giusto Menio, *Confutoziona*.... p. 312 b. *Dello spirito degli anabattisti*, p. 358 b. Melantone, *Istruzione*.... l. c., p. 294.

(4) Melantone, *Istruzione*, l. c., pag. 294.

essi avevano mai potuto risolvere, nè finora non hanno giammai risolto. Da chi foste inviati? venivano richiesti; e se la vostra missione è straordinaria, dove sono le credenziali? con quali miracoli comprovate d'essere delegati di Dio (1)? Per tutta risposta i ribattezzanti rimandavano queste domande medesime ai loro avversarii. Lutero aveva detto: *Se un sol uomo crede con tanta fermezza la dottrina ch'egli annuncia, da poter esecrare l'opinione contraria, egli ha provato la verità di sua parola.* Ora, in questo genere di prove, gli anabattisti sorpassarono di molto tutte le sette che brulicavano intorno a loro.

§ LX.

Odio delle istituzioni esteriori. Disciplina ecclesiastica. Costumi ed usanze.

Veduti quali erano i principii degli anabattisti sulla questione della Chiesa, esaminiamo ora come ad essi corrispondano le loro massime sul culto esteriore e le relative istituzioni. Carlostadio a Vittemberga, Zuinglio a Zurigo, avevano abbattute le imagini e gli altari; e quest'ultimo aveva portato il suo furore perfino contro gli organi. Ma i tempii stessi così devastati furono dagli anabattisti qualificati come case di idoli (2); e i canti spirituali, come adorazioni di Satana. Da uomini meno parlatori e più conseguenti avrebbe dovuto rigettarsi la stessa manifestazione della divina verità per mezzo della parola, come alcunchè di troppo esterno e materiale.

Quanto alla disciplina ed alle usanze degli anabattisti, dovunque tu vedi riflettervisi la loro idea fondamentale. Sebbene la comunanza dei beni non dovesse effettuarsi perfettamente che dopo la venuta di Cristo; dall'esordire della setta, essa fu per lo meno realizzata nel suo particolare linguaggio: e introdotta altresì per quanto era possibile, fra tutti coloro ch'entravano in essa, onde preparare le vie al regno di Dio. Il tante volte citato autore dice in proposito: « Secondo la carne, essi non hanno più nè padri, nè madri, nè fratelli, nè sorelle, nè mogli, nè figli; essi non sono tutti fra di loro che fratelli e sorelle in Gesù Cristo. Essi non dicono: *Io sono in mia casa*, ma *in nostra cosa: io dormo nel mio letto*, ma *nel nostro letto*: *io indosso il mio abito*,

(1) Zuinglio, *Elenchus*, al l. c., a carte 39. Menio, *Confutazione della dottrina degli anabattisti*, come sopra a pag. 311: « Come potranno essi provare di essere inviati da Gesù Cristo per raunare gli eletti, se non presentano alcun contrassegno onde si possa riconoscere questa missione? ec. ».

(2) Giusto Menio, *Dello spirito degli anabattisti*, come sopra a p. 354.

ma *io indosso il nostro abito*. Essi non dicono nemmanco : *Caterinetta, mia moglie, ed io*, ma *Caterinetta nostra sorella, ed io facciamo casa insieme*. In una parola, nessuno possiede alcuna cosa di proprio, ma tutto è e si chiama *nostro*, il bene dei nostri fratelli e delle nostre sorelle (1) ».

Eglino conservarono altresì la scomunica in tutto il suo rigore ; imperocchè nessun profano doveva essere nella Chiesa di Dio (2).

In relazione col già detto è il divieto di accettare veruna magistratura. Secondo il loro fondamentale principio, ogni superiorità doveva irreparabilmente sparire: libertà assoluta, perfetta eguaglianza doveva dominare senza restrizione di sorta nella nuova società della rinascente Gerusalemme. Ciò non pertanto, egli è singolare che da numerose testimonianze non solo vien loro attribuita la dottrina, che i ministri dell' Evangelo essere dovevano i capi anche nelle civili funzioni, e che dunque doveva realmente esistere un' autorità ; ma che eglino misero realmente anche in pratica tale dottrina. Noi vediamo del resto anche molti laici alla testa del governo. Si rammentino fra gli altri Muncero in Orlamunda ed a Muhlausen, Giovanni da Leida a Munster, ove arrivò perfino a prendere il titolo di re. Questo fenomeno è in opposizione prima colla loro dottrina del magistero universale di tutti i cristiani; poi col precetto di non assumersi veruna magistratura : ma l'impossibilità di realizzare queste loro idee, chiaro mostra la causa di tali contraddizioni.

Che poi gli anabattisti non abbiano creduto permesso di portare la spada, considerando la guerra come illecita, questo pure scaturisce direttamente dalla loro idea madre. Tuttavia se noi li vediamo sì ripetutamente coll' armi alla mano, se gli ascoltiamo mettere un grido di morte contro i principi, i signori ed i ricchi ; neppur ciò deve incutere maggior meraviglia.

Da ultimo i nostri eretici vietavano il giuramento : e realmente tra perfetti cristiani, dei quali doveva costare il nuovo regno, che stavano per fondare, il giuramento doveva ben riputarsi affatto inutile (3).

(1) Giusto Menio, *Confutazione della dottrina degli anabattisti*, l. c., a pag. 309 b.

(2) Calvino, *Instruct. adv. anabapt.*, opusc. p. 476 : « Usus excommunicationis (dicevano i ribattezzanti) inter omnes esse debet, qui se Christianos profitentur. Qui baptizati, noxam aliquam imprudenter aut casu admittunt, non ex industria, ii secreto moneri debent semel atque iterum, tertio publico coram toto coetu exterminandi sunt. Ut possimus eodem zelo una panem frangère, et calicem bibere ».

(3) Melantone, *Confutazione di alcune proposizioni anticristiane sostenute dagli anabattisti*, al l. c., p. 285 e seg. ; Giovanni Calvino al l. c., p. 493.

GLI ANABATTISTI SOTTO LA FORMA DI MENNONITI.

§ LXI.

Osservazioni preliminari.

Ripieni di quella balda confidenza, che suole essere inspirata dal fanatismo, avevano gli anabattisti annunziata la prossima venuta del nuovo e veramente santo regno di Dio sulla terra. Ma ogni giorno dava una mentita alla loro aspettazione: il cielo era di bronzo, e la terra non partoriva la novella Gerusalemme: il che fu cagione che perfino i più intrepidi rinunciassero a tutte queste lusinghe. D'altronde la parte più considerevole de' cristiani, se non quanto a numero, almeno quanto a forza morale, non aveva risposto al loro appello; i governi e le potestà non erano rimasti annichilati dal soffio di loro parola; nè quindi aveva potuto costituirsi quella santa teocrazia che pure avrebbe dovuto essere il preludio della venuta di Cristo. Perfino questo solo progetto dovette bentosto, per la violenta resistenza incontrata, essere abbandonato anche dai più pii come vanità ed illusione. Da questo punto era sparita l'idea, la forza vitale, la base e il significato della setta; ed essa andò perdendo ogni storico interesse. Il parossismo delle passioni, l'entusiasmo e l'effervescenza scemavano visibilmente, anche all'esterno; gli anabattisti s'andavano adattando perfino ai comuni rapporti civili. Allora, siccome quelli che avevano abbandonato il vero scopo pratico della loro esistenza, nè giammai aveano sposato un interesse dogmatico speciale, diressero le rimaste forze verso oggetti di nessun rilievo. Lungi dal mutare intieramente la faccia del mondo, se ne stettero contenti a regolare i più insignificanti rapporti della vita esterna; mettendosi così nella più singolare contraddizione con sè medesimi e con tutta la loro storia precedente.

Quando già l'esistenza di questo secondo periodo dava nell'occhio dell'osservatore, un sacerdote di nome Menno Simonis, curato di Wittmaarsum, nella Frisia, passato dalla parte dei ribattezzanti (1536), die' una spinta ancor maggiore a questa rivoluzione (1). Menno possedeva realmente sì poco spirito e coltura scientifica, da poter mettersi in un partito, che si

(1) Ermanno Schyn, *Historiae mennonitarum plenior deductio*, Amsterdam, 1729, c. V, p. 116.

conosceva dovunque non aver più nessuno scopo di alcuna importanza: nè aveva però tanto che bastasse per salire in fama fra nuovi suoi confratelli (1). Del rimanente egli era animato da uno zelo molto vivo e da una certa moderazione (della quale non diede però giammai prova a favor dei cattolici), che gli valse la fiducia dei profeti disorientati; a tal che gli venne dato di attutar gli odii e le passioni, di ricondurre fra di loro la pace, la concordia e l'unione. Egli morì nel 1561. Dal nome suo i ribattezzanti vennero chiamati mennoniti.

È però singolare che i mennoniti rinnegano gli anabattisti per antecessori. Passata l'ebbrezza, obbliarono anche tutti gli eccessi che eglino medesimi vi aveano commessi; e ciò che di loro stessi udivano narrare credevanlo riferirsi a tutt'altra setta. Ora eglino fanno risalire la loro origine fino a' primitivi cristiani (2), ora sostengono che Menno loro fondatore derivò immediatamente dalle sante Scritture (3) le sue dottrine particolari, affatto indipendentemente da verun impulso esteriore; ora finalmente allegano, esservi stati fra i primi anabattisti del secolo decimosesto degli uomini abbastanza moderati e saggi, e che da questi traggono essi la loro origine (4). Quest'ultima asserzione ha la sua possibilità.

(1) Nella medesima sua opera di Schyn, a pag. 138, si rinviene una lettera di Menno, nella quale egli dice d'avere scritto il suo libro sul battesimo in tedesco: *nam*, così soggiunge, *latine inscitiae causa non bene possam.*

(2) Schyn, *Historiae mennonitarum plenior deductio*, Amster., 1729, c. I: « Ex primis christianis, qui ex institutione Domini nostri Jesu Christi exemplisque apostolorum, per omnia christiana secula, in hunc usque diem, inter caetera dogmata, adultorum baptismum docuerunt, et adhuc docent, descendisse (Mennonitas) ». Vi si legge immediatamente dopo queste parole: « Inter hos saeculo undecimo (cioè piuttosto *duodecimo*) emicuerunt Waldenses ». Egli è pure un gran salto questo dal primo al duodecimo secolo.

(3) Nella succitata opera a pag. 135, Schyn riferisce il racconto fatto da Menno della sua *uscita da Babilonia*; dappoi soggiunge: « Evidentissime constat ipsum sola sacrae Scripturae lectione, meditatione et illuminatione Spiritus Sancti... ex papatu exivisse ». Risulta pertanto col mezzo di Schyn medesimo essere stato Menno in relazione cogli anabattisti molto tempo prima della sua apostasia, ma ch'egli però biasimava gli eccessi di Muncero e dei suoi discepoli.

(4) Schyn, *Hist. mennonitarum*, p. 263-265, ove ben a ragione si appeggia ad alcune testimonianze favorevoli d'Erasmo.

§ LXII.

Dottrine particolari dei mennoniti. — Loro disciplina ecclesiastica.

Quali siano propriamente i progenitori dei mennoniti, ce lo dicono però chiaramente i loro posteriori scritti simbolici. Noi vogliamo qui offrire la sostauza di questi simboli, mettendovi per fondamento quello redatto da Giovanni Ries e Lubberto Gerardi, predicatori dei mennoniti nel 1580 (1) senza però lasciare inosservati anche gli altri.

Dopo aver parlato di Dio, della Trinità ed Incarnazione, si passa alla dottrina del peccato originale, e di qnesto vi è detto aver il primo uomo per la trasgressione del divin precetto meritato bensì la vendetta del cielo; ma al punto stesso esser egli stato pietosamente rialzato dalle divine promesse, e che in virtù di qneste nè il suo fallo, nè pena alcuna si trasmette a veruno de' suoi posteri (2).

Per ambigue che sieno siffatte parole, non se ne può tuttavia conchiudere, rigettarsi dai mennoniti assolutamente la macchia ereditaria: il loro sentimento è piuttosto, che il peccato primitivo passa bensì da Adamo in retaggio a tutti gli uomini, ma che non costituisce per essi una colpa imputabile; perchè Dio ne rimette ogni debito nella sua infinita misericordia.

Noi realmente vediamo che nel qninto articolo la professione di fede già citata tenendo discorso delle facoltà religiose e morali dopo il peccato d'Adamo, vi insegna giustamente che siccome Adamo ancora innocente poteva resistere od aderire allo spirito di malizia, così del pari anche dopo il suo fallo egli possedeva ancora la facoltà di percepire gli impulsi divini a lui diretti, e quindi anche di riceverli o di rimuoverli (3); cioè ch'egli era ancor libero, siccome altri simboli s'esprimono (4).

(1) Questo simbolo si risconira nella *Storia de' mennoniti*, al c. VII, pag. 172 e seg., del quale l'antore Schyn presenta del pari anche le notizie storiche al c. IV, p. 78.

(2) *Art*, IV, p. 175: « Eousqne ut nemo posterornm ipsins respectu hujus restitutionis ant peccati aut culpae reua nascatur ». La *quarta formola dei frisoni e degli alemanni riuniti*, dice nell'art. III (*plenior deductio*, p. 90): « Per eam (inobedientiam) sibi omnibusque suis posteris mortem conscivit, atque ita ex praestantissima miserrima facta est creatura ».

(3) *Art*. V, p. 176: « Eidem jam lapso et perverso inerat facultas occurrens et a Deo oblatum bonum audiendi, admittendi aut rejiciendi ».

(4) *Quarta formola dei frisoni e dei tedeschi riuniti*, art. IV, p. 90:

Quindi l'altra opinione dei Mennoniti, che i figli d'Adamo nascono per verità con una corruzione originaria, e non ponno come tali produrre o compiere alcun atto a Dio accettevole; ma che tuttavia essi possedano ancora la libertà. Conseguentemente i mennoniti si oppongono anche alla predestinazione assoluta; essi consacrano inoltre un apposito articolo alla dottrina della provvidenza, e combattono il dogma di Calvino, essere Dio autore del peccato.

Dopo avere altresì riconoscinta la vicaria soddisfazione di Cristo, dichiarano i simboli mennoniti apertamente e senza ripieghi, che la vera fede salvifica è quella che viene resa attiva per l'amore (1), e che questa sola ne giustifica innanzi a Dio. Descrivono poi la giustizia non solo come il perdono dei peccati, ma ben anco come la trasformazione di tutto l'uomo; cosicchè da superbo, avaro e maligno, diventi umile, benefico e santo; insomma che da iniquo diventi realmente giusto (2). Ciò posto è facile indovinare la loro dottrina sulle buone opere. L'uomo rigenerato, essi dicono, progredisce di virtù in virtù, di giustizia in giustizia; tutta la sua vita è consacrata all'adempimento della legge divina; anzi la vita del vero giusto (arrivano essi perfino a sostenere) vi corrisponde perfettamente. Aggiungono ancora che pieno di desiderii e di speranze, egli attende *il premio* graziosamente promesso nell'altra vita (3).

La Chiesa poi, secondo i medesimi, non consta che di giusti rigenerati (4). In questa volle il Signore fondato un pubblico magistero; chè, sebbene ogni credente sia un membro di Cristo, non sono però nè tutti vescovi, nè tutti preti o dottori: il corpo di Cristo, cioè la Chiesa, consta di membri diversi,

« Dominum aeque post ac ante lapsum liberam homini reliquisse voluntatem acceptandi vel rejiciendi gratiam oblatam, etc. »

(1) *Art.* XX: « De vera fide salvifica. Omnibus bonis et beneficiis, quae Jesus Christus, per merita sua, ad peccatorum salutem, acquisivit, fruimur gratiose per veram et vivam fidem, quae per charitatem operatur ». La *terza formola dei frisoni e degli alemanni riuniti*, si esprime nei seguenti termini: « Hinc patet fundamentale certumque filiorum Dei criterium et Jesu Christi membrorum esse veram et salvificam fidem per charitatem operantem ».

(2) *Art.* XXI: « Per vivam ejusmodi fidem acquirimus veram justitiam, id est, condonationem sive remissionem omnium tam praeteritorum quam praesentium peccatorum, propter sanguinem effusum Jesu Christi, ut et veram justitiam, quae per Jesum, cooperante Spiritu Sancto, abundanter in nos effunditur vel infunditur (questo simbolo adopera pressochè cattoliche espressioni); adeo ut ex malis, carnalibus, avaris, superbis, fiamus boni, spirituales, liberales, humiles, atque ita ex injustis, revera justi ».

(3) *Art.* XXIII.

(4) *Art.* XXIV.

le cui funzioni sono diverse. Del resto i predicatori vengono prescelti dai ministri del culto, e gli anziani li confermano mediante l' imposizione delle mani (1). Finalmente essi non denno predicare che la pura dottrina esposta nelle Scritture del vecchio e del nuovo testamento.

Il Salvatore ha istituito due soli sacramenti, i quali non ponno essere amministrati che dai legittimi pastori. I sacramenti sono atti esterni e cadenti sotto i sensi: questi riti sacri rappresentano l' azione divina interiore che rigenera, santifica, nutrisce e fortifica l' uomo; intanto che questi, ricevendoli, professa la sua fede, la sua religione, la sua penitenza e la sua obbedienza, obbligandovisi altresì con vincolo sempre maggiore. Tuttavolta è necessario avvertire che pei mennoniti questi due sacramenti, il battesimo e la cena, non comunican già essi medesimi allo spirito dell' uomo quella virtù superna che lo purifica, lo rigenera e lo conforta, ma che soltanto essi accennano quanto già incessantemente avviene dentro di noi per quella grazia che vien di continuo diffusa sopra i fedeli da Cristo e dal divino suo Spirito: essi non fanno che simboleggiare sensibilmente questi atti di Dio. Per altro i mennoniti non battezzano che gli adulti, non potendo, com' essi sostengono, innanzi all' età del discernimento avere i fanciulli nè fede, nè dolore dei peccati; abbiamo altresì già veduto come la loro dottrina sul peccato originale renda per quelli inutile il battesimo (2).

Finalmente Menno ammise come una cerimonia necessaria il lavare i piedi a' fratelli in viaggio; obbligo imposto strettamente anco dal simbolo degli alemanni e dei frisoni riuniti (3), che ne fa menzione dopo l' articolo del battesimo.

Quanto alla scomunica, i mennoniti l' hanno conservata con rigore: dopo alcune fraterne ammonizioni, i peccatori impenitenti vengono esclusi dalla comunità (4).

L'obbedienza all'autorità temporale viene inculcata come un dover religioso: però, ciò ch'è abbastanza strano e contraddittorio, non conviene al vero cristiano, secondo essi, occupare un posto nella magistratura, e per questo egli non deve mai adattarvisi. Ne danno per ragione che infatti Gesù Cristo non ha istituito veruna autorità civile, nè ha ordinato a'suoi apostoli di mettersi alla testa dei governi: laddove all'opposto vuole ch'essi camminino dietro di lui di mezzo agli scherni, alle umiliazioni

(1) *Art.* XXV-XXVIII. *I frisoni e gli alemanni riuniti*, art. X, p. 98.
(2) *Art.* XXX-XXXV.
(3) *Art.* XIII, p. 101.
(4) *Art.* XXXV-XXXVI.

e patimenti. D'altronde i principi ed i pubblici funzionarii son tenuti a far la guerra, a portare la morte fra i nemici della patria; cose non permesse ai discepoli di chi sè stesso immolò a pro de'suoi persecutori (1).

Finalmente essi interdicono il giuramento e dichiaransi in quasi tutti loro simboli contro la poligamia (2).

§ LXIII.

Controversie particolari fra i mennoniti.

Dopo il fin qui detto non può più rimanere alcun dubbio che i mennoniti non differiscano realmente dagli anabattisti in molti punti. E per vero in questo secondo periodo il fanatismo dispare, le rivelazioni particolari cessano, un pubblico ministero si rassoda, e l'insegnamento vien determinato giusta la *parola già scritta*. Invece di voler violentemente fondare il regno di Dio sulle rovine del mondo, i nostri settarii or più non pensano che ad ordinare una nuova vita spirituale; e se i loro padri, nell'intento di fondare la comunanza dei beni, conculcati i più sacri diritti, distrussero ogni particolare proprietà, essi ora si limitano ad esortare i fratelli perchè stendano una mano caritatevole al bisognoso. Dall'altra parte, dacchè dogmi obbligatorii vennero promulgati per tutti gli addetti, fu chiuso l'adito ad una folla d'opinioni sovvertitrici della fede in Cristo e dell'ordine morale. Quanto a tutto il restante però noi non possiamo riconoscere nel mennonita che il ribattezzante riformato. La dottrina più recente sulle podestà civili respira il vecchio livore contro i governi, e la tendenza a tutti distruggerli, rappresentandoli come inetti pei cristiani; e del pari anche il divieto della guerra e del giuramento ci richiama sempre il regno ideale di Cristo, che nell'era degli anabattisti dovea felicitare l'universo, la nuova Gerusalemme che stava per calare dal cielo, chiamata da loro.

Se non che dicendo noi avere i mennoniti fondata una comune dottrina, intendiamo di dirlo in un senso ristrettissimo, come ad evidenza ce lo dimostrano le diversità tra i waterlandesi da una parte, ed i frisoni ed i tedeschi riuniti dall'altra. Di queste veniamo ora a far menzione.

Anche i mennoniti ben presto si divisero in mille partiti; ma siccome la setta medesima non presentava verun grande interesse rapporto a'suoi particolari principii, così anche le que-

(1) *Art.* XXXVII.
(2) *Art.* XXXVIII.

stioni agitatesi in mezzo di essa se ne rimasero sempre senza veruna importanza. Dapprima si divisero i mennoniti in *raffinati* e *grossolani*: si chiamarono quelli raffinati, che conservarono l'antica disciplina a tutto rigore; grossolani, quelli che in molti punti si lasciarono andare a qualche rilassatezza. Dalla provincia olandese, in cui abitavano questi ultimi, ricevettero parimenti il nome di *waterlandesi*, siccome i primi, parimenti dalla loro sede, quello di *frisoni* e di *fiamminghi*.

Mentre che i grossolani crescevano senza proporzione di numero, ardevano fra i raffinati le questioni, se un mennonita possa comperarsi una casa, e vestirsi di tela fina, volendo pur sempre professare esteriormente l'austero spirito della setta. Siffatte controversie non appartengono propriamente al nostro tema; la prima però è come un riflesso della teoria sulla comunanza di beni, e della proibizione di avere alcuna proprietà, e si merita quindi qualche attenzione, dandoci appunto la ragione per cui i rigorosi mennoniti rimangono per l'ordinario semplici fermieri. Non possiamo del pari che menzionare gli *ukevallisti*, così nominati da un predicatore Frisone, che loro diede origine, i quali pretesero che i gran sacerdoti, condannando Cristo, e Giuda stesso consegnandolo ai deicidi, non avevano fatto che eseguire i supremi voleri di Dio, e che non potevasi quindi dubitare, ch'essi non fossero nel novero degli eletti.

Più importanti sono le loro discordie sulla questione se si dovesse ammettere fra i membri della loro società chiunque si fosse senza aver riguardo alle sue dogmatiche opinioni, non esclusi nemmeno i sociniani. Per risolvere la questione venne discussa l' autorità dei libri simbolici. Simile domanda infatti dipendeva dall'altra questione sul valore de' simboli, ai quali per altro i mennoniti in generale non erano gran fatto propensi, sebbene in epoche diverse ne avessero pubblicati parecchi. I fautori della libertà illimitata si chiamarono *rimostranti*, oppure *galenisti*, dal nome del loro primo capo, medico in Amsterdam. Quelli che appigliaronsi all' opinione contraria ripetono il loro nome dal fondatore del partito, Apostool, anch' esso medico nella stessa città.

Così il mennonismo andò errando in mille opinioni ed errori; ed a mano a mano che si allargava il circolo della società e si lasciava accesso ad esteriori influssi, si andò perdendo quella severità di vita e quel sentimento religioso, che sembrava contraddistinguerlo, e i costumi e le discipline andarono proporzionalmente snervandosi. Del resto però, siccome fin dai primi suoi passi la setta prese una direzione puramente pratica, poco

curandosi del dogma e tollerando nel suo mezzo le più opposte opinioni su punti della massima importanza, di qui può spiegarsi anche la sua susseguente antipatia per ogni dottrina fissa e determinata; e così dovrebbe dirsi che lo spirito primitivo fosse tornato a vivere sotto questo rapporto.

Ecco quanto ci parve da rimarcarsi intorno agli anabattisti, o ribattezzanti e ai mennoniti. Bisogna però distinguere fra questi settari ed i *battisti*, nome applicato a quelli fra i puritani d'Inghilterra, che sono bensì d'accordo cogli anabattisti quanto al battesimo dei fanciulli, ma circa ogni altro punto controverso aderiscono agli anglicani riformati del loro partito. Ciò nullameno essi formano una particolare comunità fin dal 1633.

CAPITOLO II.

I QUAQUERI.

§ LXIV.

Preliminari storici.

Chi, partendo, dalla primitiva riforma, si prefiggesse di tener dietro allo sviluppo progressivo del principio costitutivo delle sette protestanti, dovrebbe tosto dopo gli anabattisti, di cui già parlammo, soffermarsi agli *schwenkfeldiani*, come quelli che, sebbene incominciassero a propagarsi solo alcuni anni dopo, tuttavia, quanto al loro spiritualismo, comechè imperfetto, si trovano a un grado molto più elevato: egli dovrebbe poscia tratteggiar tanto degli entusiasti isolati come quelle maggiori società che si formarono nella seconda metà del secolo decimo sesto e nella prima del decimosettimo; e solo allora potrebbe egli volgersi ai quaqueri, che si spinsero fino all'estremo apice del più esaltato spiritualismo. Presso i primi ribattezzanti il falso elemento spirituale appare affatto eccentrico; la vita puramente spirituale e religiosa, ch' essi volevano introdurre, non s'appoggiava che all'aspettazione d'una straordinaria e portentosa unione del cielo colla terra; tutti i comuni rapporti della vita terrena furono minacciati di dissoluzione, e volendo tutto abbattere per poscia riedificare, essi portarono ovunque il ferro ed il fuoco per fondare con tali principii il regno di Dio. Ma d'una maniera veramente carnale si venne poi edificando lo spirituale, cosicchè il mezzo annullò

l' istesso fine. Però il soprasensibile, quantunque fosse arrivato a consolidarsi in qualche luogo della setta, non poteva ancora nondimeno reggersi puro e solo; imperocchè la setta riconosceva il sacramento, sebbene non come apportatore della grazia divina, però come simbolo della medesima. Oltredichè il loro dogma complessivo comprende alcune parti, le quali o erano state affatto accidentalmente collocate accanto al loro essenziale elemento, oppure vi si connettevano ad un modo non naturale.

Noi rinveniamo quindi l' elemento spirituale meglio assai sviluppato presso di Schwenkfeld (1); ma siccome la corporazione da lui fondata non ebbe vita sino ai nostri giorni, così non ci faremo ad esaminare il suo sistema.

Finalmente i quaqueri, come già s' è accennato, portarono lo spiritualismo agli estremi eccessi. Il padre della setta, Giorgio Fox, pastore e calzolaio, nacque a Drayton nel 1624, e morì nel 1690 (2). Noi rinveniamo nelle opere dei quaqueri una profonda pietà, che appaga mirabilmente e consola l' anima, e talora anche la commove potentemente (non però mai come i veri mistici cattolici) se per un istante ci è dato di poter fare totalmente astrazione dall' assurdità di tutto il sistema. Noi

(1) Gaspare Schwenkfeld nacque nella Slesia nel 1490. Essendo già provveduto d' un canonicato a Liegnitz, aderì al principii della riforma, ma discordando assai da Lutero, questi lo fece bandire dalla Slesia nel 1527. Fece causa qualche tempo cogli anabattisti, ma poi si separò anche da questi. Negava l' ispirazione divina de' libri sacri, e sosteneva l' ispirazione individuale; per il che, diceva egli che non si devono agitare dispute teologiche, ma fa d' uopo attendere nella pace e nel silenzio da Dio solo i lumi necessarii. Fu sempre molto più perseguitato dai luterani che dai cattolici. Morì ad Ulma nel 1561. B.

(2) Il padre di Fox era tessitore. Siccome non era dovizioso, così non ebbe agio di far educare suo figlio: gli inspirò per altro di buon' ora l' amore del ritiro e del silenzio. Appena capace il giovin profeta di leggere e scrivere fu collocato in qualità di pastore presso di un mercatante di bestiami. Nei boschi, sulle montagne si abbandona affatto al suo umore atrabiliare; passa i giorni nel cavo d' un albero, sfugge i divertimenti propri dell' età sua; e se mai parla, lo fa coll' accento del dolore e colla voce soffocata dai singhiozzi. Più tardi entrò come apprendista presso un calzolaio, mestiere che esigendo poco moto favorì la sua tendenza al meditare. Nel pubblico culto non potendo trovare un pascolo allo spirito, cercò nelle sacre Scritture un solido nutrimento. Negli intervalli d' ozio rilesse più volte la Bibbia, e giunse a saperla quasi intieramente a memoria. A diciannove anni parevagli intendere una voce interiore che gli comandava di riformare la Chiesa, di arrestare il cristianesimo sull' orlo dell' abisso, a riconcentrare lo spirito in sè stesso. Nulla vale a distogliere l' uomo di Dio dall' intrapreso disegno: in mancanza d' abiti si veste di cuoio da capo a piedi, e montato un cavallo percorre le strade gridando ai passanti: *Fate penitenza, il regno di Dio si accosta*. Si conservano ancora oggidì le brache di Fox come una preziosa reliquia.

(*Nota del trad. franc.*)

troviamo altresì presso di loro una sì ben pensata e continua coerenza co' principii una volta abbracciati, ch' essa per sè ci riempie l' animo di piacere. Nessuna deduzione, che dovesse svolgersi dalle premesse stabilite, spaventò la setta; ed essa ha in ciò un grande vantaggio a lato del protestantesimo ortodosso, che volle in sè riunire le più mostruose contraddizioni. Tutte le parti della dottrina dei quaqueri stanno fra di loro nella più perfetta armonia, e presentano un sistema compiuto, la cui perfezione architettonica nulla lascia quasi a desiderare. Ed il cattolico specialmente deve trovarlo degno di stima, perchè egli appunto dalla dottrina che professa viene avvezzato a cercar dovunque un' esatta conseguenza. L' essere coerente non equivale di già certamente all'esser vero; un sistema però composto di elementi contraddittorii non può essere se non erroneo. Una tale intima conseguenza di tutto il sistema, e quindi quella chiarezza e quella facile comprensione che ne deriva, non potea certamente ancor riscontrarsi nel primo suo autore, Giorgio Fox: suoi però sono quei primi pensieri, dai quali poi sorse l' intiero edifizio. È degno altresì di riflessione che i *tremanti* (1) hanno sempre ripudiati quei dogmi sconsolanti, che agghiacciano l' animo nell' *ortodosso evangelismo*. I loro principii sui fenomeni del mondo morale innanzi a Cristo e la condanna della calviniana predestinazione, ci rivelano un cuore ben fatto, tenero e generoso. Anche qui il quaquero si sforza di raggiungere il cattolicismo. Ma che fruttano le speculazioni più profonde, il sistema meglio architettato, se con ciò voi proclamate gli errori più grossolani contro le verità di fatto, se con falso spiritualismo scuotete il vero cristianesimo storico dalle sue fondamenta? Ecco la gran pecca del quaquerismo, come ne avverrà di osservare in seguito, esponendo i suoi principii. Mancando la setta di un simbolo propriamente detto, noi ci atterremo in quanto ai medesimi all' apologia del celebre Barclay, il più famoso scrittore fra i quaqueri, e la cui opera gode di un' autorità quasi simbolica fra i discepoli di Fox (2).

Prima però di entrare nelle viscere del sistema, mostriamo

(1) Questa denominazione corrisponde al nome di *quaquero*. In inglese *to quake* significa *tremare*. Si vedrà in appresso la ragione per cui questa setta venne così chiamata. (*Nota del trad. franc.*)

(2) Roberti Barclaii *Theologiae vere cristianae apologia*, edit. sec. Lond., 1729. Ci faremo a consultare eziandio *a Portraiture of Quakerism, taken from a view of the moral education, discipline, peculiar customs, religious principles, etc., of the society of friends*, by Thomas Clarkson, vol. III. third. ed. London, 1807. L' autore si trattenne lunga pezza fra i quaqueri; è mestieri però servirsi della sua opera con precauzione.

le cagioni che determinarono gli autori a fondare una setta particolare. Nei turbolentissimi tempi di Cromwello essi non rinvenivano più nell' alta Chiesa anglicana, non altrimenti che in tutte le altre religiose fazioni, nè concordia, nè santa armonia, nè i nobili impulsi della pietà, nè vita religiosa. La Chiesa anglicana non si presentava ai loro occhi, che come un freddo cadavere; ogni cosa appariva loro paralizzata e colpita di morte. Quello Spirito divino, che già empieva la Chiesa, era stato rinnegato; a lei, la sempre vivente, era stato rapito, per inceparlo in una lettera morta. Avvevano invano i riformatori gridato che la Scrittura desta infallibilmente un santo fuoco nell' animo dei credenti; la quotidiana esperienza convinceva queste parole di menzogna. Il pubblico culto si appalesava pur troppo vuoto ed insignificante, nè più appariva che un fastidioso ripetersi di vuote formole, ed i cantici, quantunque composti in volgare, erano muti al cuore. E realmente, sbandito Cristo dal tempio, e rigettato il sacrifizio, il santuario non offrì nulla di venerando, che sapesse ispirare profondo rispetto, e riempiere gli animi di santo timore e di viva carità. Le cerimonie erano state spogliate della loro anima, erano solo per l' intelletto, ma non pel cuore. Se il predicante colla forza del suo dire non sapeva sempre toccare tutte le molle del cuore umano, nè esercitare colle esimie sue doti il più possente influsso sull' uditorio; tutto cadeva a terra senza frutto e senza vita.

Ma egli era qui precisamente dove i voti dei quaqueri trovavansi più amaramente delusi. Sovente, di mezzo alla predica, trasportati da un santo sdegno, intimavano *all' uomo di legno* di abbandonare il pergamo. Del resto anche il più abile e pio predicatore non può sempre diffondere sui cuori il dono dell'unzione: havvi dei giorni di aridità, dei tempi di abbandono, e allora tutta l'arte umana non può supplire al dono del cielo. Ma per isventura la maggior parte non sono nè umanamente fecondi, nè possenti in divina virtù; altri non ha nemmanco il buon volere; motivi per cui tante prediche non raggiungono neppure a mezzo il loro fine, e muoiono colla voce dall' oratore. Tutto ciò fece sui quaqueri una profondamente triste impressione. Siccome d' altronde essi non trovavano nel culto sussistente cosa che potesse colpir l' anima, lo rigettarono intieramente, dichiarandolo incapace di soddisfare ai bisogni dell' uomo religioso.

Vi si aggiunsero le innumerevoli dispute che in allora lacerarono il seno della Chiesa anglicana: una folla di dottori colla Bibbia alla mano scesero alla lotta; di mezzo ad una anar-

chia d'opinioni, tutti trovarono nella Scrittura il dogma del giorno e la negazione di quello da prima creduto. Nessuno poteva trionfare degli avversarii, nessun' autorità veniva riconosciuta. E però il cristianesimo, abbandonato ai capricci degli uomini, parve ai quaqueri vicino ad una crisi; e giudicarono ch' egli sarebbe venuto meno del tutto, ove non si fosse riposto sovra una base più solida che la Parola scritta non era. D' allora in poi essi calpestano tutte le istituzioni esterne; e rigettato il culto, la Chiesa, la tradizione e in buona parte la stessa Scrittura, gettano le fondamenta d' un novello edifizio, mettendo a base d' ogni verità salutare il lume interiore, che discendo dal cielo, e facendolo anche il principale, se non solo, immediato pascolo dello spirito umano.

§ LXV.

Sistema dei quaqueri. — Lume interiore.

Omesso di parlare dello stato primitivo dell' uomo (1), insegnano i quaqueri che un seme di morte, un germe di peccato da Adamo peccatore si propagò per tutti i suoi discendenti. Essi però non fanno uso dell' espressione *macchia primitiva, originale*, astenendosi non altrimenti da tutti i termini teologici non autorizzati dall' uso fattone alla lettera nella santa Scrittura. Quanto all' imagine di Dio, che però dai quaqueri non viene più precisamente qualificata, sostengono ch' essa fu distrutta ed annichilata, null' altro appunto volendo inteso sotto quelle parole: *Tu morrai* (2), se non la minaccia di questa morte spirituale. Finchè però quell' universalo seme di morte non viene dall' uomo fecondato avvertitamente con atti della sua individuale libertà, nou ci rende colpevole, nè ci sottopone a con-

(1) Barclall, *Apolog. theolog. christ.*, p. 70: « Curiosas illas notiones, quas plerique docent, de statu Adae ante lapsum, praetereo, etc. ».

(2) L. c., l. I: « Haec mors non fuit externa, seu dissolutio exterioris hominis; nam quoad hanc non mortuus est, nisi multos post annos. Ita oportet esse mortem quoad spiritualem vitam et communionem cum Deo ». Qual logica possente, quali profonde filologiche cognizioni l Clarkson versa su tal argomento più iu diffuso; ecco come nel l. c., p. 115, ragiona sulle conseguenze del peccato originale: « In the same manner as distemper occassions animal life to droop, and to loose its powers, and finally to cease, so unrighteousness, or his rebellion against this divine light of the spirit that was within him, occassioned a dissolution of his spiritual feelings and perceptions; for he became dead, as it were, in consequence, as to any knowledge of God, or enjoyment of his presence ».

danna: motivo per cui i bambini non vanno soggetti a dannazione (1).

Posti cotali principii, ragion vorrebbe che non si ammettesse la redenzione; ma tutto all'opposto, i *tremanti* la fanno intervenire e in un modo veramente meraviglioso subito dopo la caduta dell'uomo. Non solo, essi dicono, Dio ha promesso un futuro riparatore; non solo ha suscitato dei profeti, e dirette tutte le sorti de' popoli a prepararsi per quel gran giorno; nè solo egli s'appaga di suscitare in tutte le nazioni degli uomini saggi, maestri de' loro contemporanei in parole ed in fatti, grandi reggenti e legislatori; ma ciò che è più, il Verbo istesso, che apparve personalmente nel mezzo de' tempi, in virtù de' suoi meriti diffuse fino dai primi giorni a traverso di tutti i secoli un principio di vita. E siccome dal centro di un cerchio partono i raggi verso ogni parte della periferia, così il nostro divin Salvatore, postosi a sedere di mezzo alle età, rigenera e vivifica affatto egualmente il presente, il passato e l'avvenire: niuno sfuggì alla potenza del suo soffio animatore. Eglino vi riferiscono le parole del prediletto discepolo: *Egli è la vera luce che rischiara ogni uomo che viene in questo mondo* (2). E noto lo *σπέρμα τοῦ λόγου*, oppure il *λόγον σπερματικὸν* (3) di San Giustino. Con queste parole l'illustre dottore intendeva l'intelligenza, l'imagine di Dio, l'impronta del Verbo nell'uomo, in una parola, la parte più elevata nell'uomo istesso: ma sotto la menzionata luce, che da Cristo si diffonde su tutti gli uomini, i quaqueri veggono invece una virtù divina, che s'aggiunge all'istessa porzione superiore dell'umana natura (4).

(1) *Barclaii*... p. 70: « Quod Deus hoc malum infantibus non imputat, donec se illi actualiter peccando conjungat, etc. ». Alla pag. 80, poi così l'autore riepiloga la propria dottrina: « Confitemur igitur, semen peccati ab Adamo ad omnes homines transmitti (licet nemini imputatum, donec peccando sese illi, actualiter jungat), in quo semine omnibus occasionem peccandi praebuit, et origo omnium malarum actionum et cogitationum in cordibus hominum est; ἐφ'ᾧ, nempe θανάτῳ, ut V. ad Rom. habet: i. e. in qua morte omnes peccavere. Hoc enim peccati semen frequenter in Scriptura mors dicitur, et corpus mortiferum, quum re vera mors sit ad vitam justitiae et sanctitatis; ideoque hoc semen, et quod ex eo fit, dicitur homo vetus, vetus Adam, in quo omnes peccant. Proinde hoc nomine ad significandum peccatum illud utimur, et non originali peccato, cujus phrasis in Scriptura nulla fit mentio, et sub qua excogitata, et ut hoc verbo utar, inscripturali barbarismo, haec peccati infantibus imputatio inter Christianos intrusa est ».

(2) *Barclaii*.... p. 126: « Hic locus nobis ita favet, ut a quibusdam quakerorum textus nuncupetur; luculenter enim nostram propositionem demonstrat, ut vix vel consequentia vel deductione egeat ».

(3) *Semen verbi, verbum seminarium*..

(4) Nella summentovata opera a pag. 117, Clarkson diverge dal sentimento di Barcleo. Giusta il primo, la luce divina giammai cessò del tutto di

Il sistema de' quaqueri si aggira onninamente su questo vitale principio, impartitoci da Cristo, l' eterno amico degli uomini ; ad esso tutto si riferisce col sentimento della più viva pietà e riverenza. Vediamo adunque più precisamente qual idea essi ne danno. Diverse sono le espressioni sotto cui adombrano questo lume superiore ; lo chiamano per es. *Organo spirituale, principio invisibile, in cui abitano il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo ; corpo e sangue del Salvatore che nutre, consacra i santi ; Cristo interno, seme di Cristo ; grazia, rivelazione dello Spirito, luce interna.* Da quest' ultima denominazione i quaqueri si intitolarono anche *amici della luce*, o soltanto gli *amici* (1). Questa denominazione è loro carissima.

Simili discorsi risuonavano ognora nella bocca de' quaqueri ; ma gli anglicani non vollero comprenderli giammai. Barclay si duole con amarezza del loro induramento. Altre volte, dice egli, si affermava *non appartenere a Cristo* chi non ne ha lo spirito, siccome insegnava l' apostolo Paolo ; e solo quegli essere i veri figli di Dio, che sono da esso spirito guidati (2). Ma oggidì, non v' ha più nemmeno chi comprenda la necessità di possedere questo spirito (3).

illuminare l' uomo : *God did not entirely cease from bestowing his spirit upon his posterity ;* mentre a giudizio del secondo, ella è una novella grazia da Dio all' uomo accordata per reintegrarlo nella sua primitiva condizione : *a new visitation of life, the object of which was to restore them, through Jesus Christ, tho their original innocence or condition.*

(1) *Barclaii*... l. I, p. 106 : « Hoc semine, gratia, verbo Dei et lumine, quo unumquemque illuminari dicimus, ejusque mensuram aliquam habere in ordine ad salutem, et quod hominis pertinacia et voluntatis ejus malignitate resisti, extingui, vulnerari, premi, occidi et crucifigi potest, minime intelligimus propriam essentiam et naturam Dei in se praecise sumtam, quae in partes et mensuras non est divisibilis.... sed intelligimus spirituale, coeleste et invisibile principium et organum, in quo Deus, ut est Pater, Filius et Spiritus, habitat ; cujus divinae et gloriosae vitae mensura omnibus inest, sicut semen, quod ex natura sua omnes ad bonum invitat et inclinat, et hoc vocamus vehiculum Dei, spirituale Christi corpus, carnem et sanguinem Christi, quae ex coelo venere, et de quibus omnes sancti comedunt, et nutriuntur in vitam aeternam. Et sicut contra omnia facta mala hoc lumen et semen testatur, ita ab eis etiam crucifigitur, extinguitur et occiditur ; et a malo fugit et abhorret, quod naturae suae noxium et contrarium est. Et quum hoc nunquam separetur a Deo et Christo, sed ubi est, ibi etiam Deus, et Christus est in illo involutus et velatus : eo igitur respectu, ubi illi resistitur, Deus dicitur resisti et deprimi et Christus crucifigi et occidi, et sicut etiam recipitur in corde, et effectum suum naturalem et proprium producere non impeditur, Christus formatur et suscitatur in corde... Hic est Christus ille internus, de quo nos tantum et tam saepe loqui et declarare audimur, ubique praedicantes illum, et omnes hortantes, ut in lumen credant, illique obediant, ut Christum in semetipsis natum et exsuscitatum noscant, ab omni peccato illos liberantem ».

(2) Rom. VIII, 9, 14.

(3) L. c., p. 4.

Si rimproverava ai quaqueri di identificare l'uomo con Dio o con Gesù Cristo; altri sostenevano che pel lume interno eglino intendessero soltanto la coscienza, la ragione, il sentimento religioso. Ma essi negavano tutto questo, rispondendo non esser quella luce l'essenza di Dio in sè stessa, ma solo una virtù celeste, il germe da cui una vita superiore si sviluppa nell'uomo; aggiungono di non eguagliarsi al Salvatore, mentre in lui la divinità abita corporalmente, ma ch'eglino si considerano relativamente a lui, come il tralcio rispetto alla vite, partecipando alla sua virtù vivificante come la vite feconda i tralci col suo umore. Finalmente asseriscono che la luce interiore non è una facoltà dell'uomo, ma ch'essa differisce invece essenzialmente dalla nostra natura (1). Più tardi vedremo quanto abbia dato ansa a queste obbiezioni.

§ LXVI.

Effetti della luce interiore.

Bisogna ora parlare degli effetti di questo lume superiore. Dicono i quaqueri che ogni uomo ha un giorno di visitazione (2), in cui Dio viene a risvegliarlo, ad illuminarlo, a formare Gesù Cristo nel suo cuore: il dono del cielo però è offerto a tutti, ma niuno ne viene necessitato (non havvi nè predestinazione, nè grazia irresistibile) (3). A dar luce e vita alle intelligenze, Dio si serve appunto della rivelazione interna, svegliandovi immediatamente e senza parole articolate le idee reli-

(1) L. c., p 107, 108.

(2) L. c., p. 102: « Primo, quod Deus, qui ex infinito suo amore filium suum in mundum misit, qui pro omnibus mortem gustavit, *unicuique*, sive Judaeo, sive Gentili, sive Turcae, sive Scythae, sive Indo, sive Barbaro..... certum diem et visitationis tempus dederit, quo die et tempore possibile est illis servari et beneficii Christi mortis participes fieri. — Secundo, quod in eum finem Deus communicaverit et unicuique homini dederit mensuram quamdam luminis Filii sui, mensuram gratiae, seu manifestationem Spiritus... Tertio, quod Deus per hoc lumen et semen invitet omnes, et singulos vocet, sed et arguat, et hortetur illos, eumque illis quasi disceptet in ordine ad salutem ».

(3) Barclay riprovò la dottrina di Calvino; egli così scrive a pagina 84: « Quam maxime Deo injuriosa est, quia illum peccati auctorem efficit, quo nihil naturae suae magis contrarium esse potest. Fateor hujus doctrinae affirmatores hanc consequentiam negare; sed hoc nihil est, nisi pura illusio, cum ita diserte ex doctrina sua pendeat, nec minus ridiculum sit, quam si quis pertinaciter negaret, unum et duo facere tria ». Si esamini Clarkson, vol. II, c. VIII, *Relig.*, p. 216 e seg: « This doctrine is contrary to the doctrines promulgated by the Evangelists and Aposteis, and particularly contrary to those of St. Paul himself, from whom it is principally taken ».

giose (1), efficace abbastanza da potervelo imprimere vivamente. Di questo lume interiore fanno testimonianza gli antichi filosofi e i dottori dei popoli, non che tutti que' sublimi sforzi dell' uomo che noi riscontriamo nella storia del mondo (*revelatio objectiva*).

Cotesta rivelazione interiore, cotesta parola dello Spirito in cui Dio si manifesta all' uomo, non è divenuta meno necessaria dacchè l' uomo ricevette una rivelazione esteriore e le sacre Scritture, sia per l' umanità in generale, come per quelli che arrivarono alla conoscenza della esterna parola di Dio. Questa però non basta ; l' intelligenza debb' essere illuminata interiormente. Nessuno può rivocare in dubbio, dice Barclay, che solo quella mistica divina ispirazione del cuore può rivelare e farci comprendere il vero senso della Scrittura (*Revelatio subjectiva*) : *Chè nessuno conosce Dio, se non lo Spirito di lui* ; *e per questo noi lo abbiamo ricevuto, perchè conoscessimo i doni che il Cielo ci ha fatti* (2). Quindi non pertanto anche la rivelazione obbiettiva è d' assoluta necessità, persino nella Chiesa già cristiana : e deve considerarsi come il regio fonte della verità : la sacra Scrittura poi deve risguardarsi come una rivelazione secondaria ; perchè certamente il fonte d' onde scaturì ella medesima, non può essere che a lei superiore (3). Solo per la testi-

(1) L. 1, p. 19 : « Oportet igitur fateri, hoc esse Sanctorum fidei objectum principale et originale, quod sine hoc nulla certa et firma fides esse potest. Et saepe *hoc uno* fides et producitur et nutritur absque externis illis et visibilibus supplementis, ut in permultis sacrarum litterarum exemplis apparet : ubi solum dicitur, et locutus est Dominus et verbum Domini tali factum est, etc. » p. 29 : « Sed sunt, qui fatentur spiritum hodie afflare et ducere sanctos, sed hoc esse subjective... non autem objective affirmant, i. e. ex parte subjecti illuminando intellectum ad credendam veritatem in Scriptura declaratam, sed non praestando eam veritatem objective, sibi tanquam objectum... Haec opinio, licet priori magis tolerabilis, non tamen veritatem attingit : primo quia multae veritates sunt, quae ut singulos respiciunt, in Scriptura non omnino inveniantur, ut sequenti thesi ostendetur ».

(2) 1. Cor., II, 11, 12.

(3) L. c., t. 1, p. 48 : « Licet igitur fateamur Scripturas scripta esse et divina et coelestia, quorum usus Ecclesiae et solatio plenus et perutilis est, nec non laudemus Deum, quod mira providentia scripta illa servaverit ita pura et incorrupta... nihilominus tamen illas principalem originem omnis veritatis et scientiae, et primariam adaequatam fidei et morum regulam nominare non possumus, quoniam oportet principalem veritati originem esse ipsam veritatem, i. e. cujus certitudo et auctoritas ex alio non pendet. Cum de amnis alicujus vel fluminis aqua dubitamus, ad fontem recurrimus, quo reperto, ibi sistimus ; nam ultra progredi non possumus, quia nimirum ille ex visceribus terrae oritur et scaturit, quae inscrutabilia sunt. Ita scripta et dicta omnium ad aeternum verbum adducenda sunt, cui si concordent, ibi sistimus ; nam verbum illud semper a Deo procedit, et processit per quod inscrutabilis Dei sapientia, et consilium non investigandum, in Dei corde conceptum, nobis revelatum est ».

monianza dello Spirito essa ottiene autorità.: lo Spirito è dunque la prima sorgente d'ogni cognizione e d'ogni verità. In una parola, così dicono i quaqueri: È solo lo Spirito che ci innalza alla vera conoscenza di Dio, solo da lui siamo noi condotti in ogni verità, e veniamo istrutti d'ogni cosa: dunque non è la Scrittura, ma lo Spirito, il fondamento ed il fonte d'ogni verità e la prima regola di fede (1).

La Scrittura, i quaqueri continuano, non fa cenno di molte verità di sommo momento e di molti rilevantissimi oggetti della vita spirituale; a molti non è dato leggere la Bibbia neppure nel loro proprio idioma; sopra mille non ve ne ha uno che possegga le lingue orientali; d'altronde gli interpreti nelle loro erudite esposizioni non vanno neppure d'accordo su tre versetti. Inoltre quante difficoltà non offre la storia del testo biblico! Quindi, in caso di controversia, proverete voi l'autenticità della Scrittura colla Scrittura? Un libro sarebbe egli forse ispirato, solo perchè non contraddice agli altri libri? Ma allora sarebbe uopo iscrivere nel canone tutte le opere la cui dottrina è ortodossa. E avrebbe egli lo Spirito di Dio voluto abbandonar l'uomo a sè medesimo o agli altri uomini, frammezzo a tante dubbiezze? Qui adunque non havvi via di mezzo, dicono i quaqueri agli evangelisti: o ammettere che lo Spirito divino è in noi medesimi la prima fonte del vero, o ritornare alla Chiesa romana, confessare che è infallibile, e ricevere da lei il canone dei Libri santi (2).

Finalmente non omettono i quaqueri di far rimarcare come quest'inspirazione individuale non si oppone alla parola scritta; nè rivela un nuovo evangelo (3), ma solo rivela immediatamente a ciascuno le verità già contenute nella Scrittura. Eglino però sono ben lontani dal riconoscere la Scrittura come pietra di confronto per giudicare di queste illustrazioni del lume inte-

(1) L. c., p. 49: « Illud, quod non est mihi regula in ipsas Scripturas credendo, non est mihi primaria, adaequata fidei et morum regula: sed Scriptura nec est, nec esse potest mihi regula illius fidei, qua ipsi credo: ergo, etc. ».

(2) L. c., p. 67: « Exempli gratia, quomodo potest protestans alicui neganti Jacobi epistolam esse canonicam per Scripturam probare?... Ad hanc igitur angustiam necessario res deducta est, vel affirmare, quod novimus eam esse authenticam eodem Spiritus testimonio in cordibus nostris, quo scripta erat; vel Romam reverti dicendo, traditione novimus Ecclesiam eam in canonem retulisse, et Ecclesiam infallibilem esse; medium, si quis possit, inveniat ».

(3) L. c., p. 33, 61, 66: « Distinguimus inter revelationem novi Evangelii, et novam revelationem boni antiqui Evangelii, hanc affirmamus, illam vero negamus ».

riore : ciò non sarebbe che fare di bel nuovo la Scrittura giudice dello Spirito, mentre pur dessa è opera sua.

§ LXVII.

Della giustificazione e santificazione — Perfetto adempimento della legge.

Che se la luce divina porta la verità nell' intelligenza, essa è ancora la sorgente della vera vita spirituale, il principio d'ogni virtù. Il giorno, in cui Dio si degna visitare il cuore dell' uomo, deve pur essere quel momento felice in cui, per totale rivolgimento, incominci per lui un' era novella, ed egli ne viene totalmente rinnovato : in una parola, la sua rigenerazione ha in allora principio.

Per quanto riguarda questa giustificazione innanzi a Dio, se eccettuiamo la determinazione dei rapporti tra l' attività divina e quella dell' uomo, di cui noi dovremo parlare in appresso, i quaqueri sono presso a poco in armonia coi cattolici. Ma, vedi forza dei pregiudizii succhiati col latte materno! Eglino, disconosciuta cotesta affinità di principii, s' ostinano a sostenere che i figli della Chiesa romana solo in opere meramente esteriori, come sono i digiuni, i pellegrinaggi, la ripetizione meccanica di certe preci vocali, l' atto esterno del fare elemosina, il partecipare a' sacramenti anche senza verun sentimento interiore di pietà, l' acquisto delle indulgenze, che i quaqueri confondono colla remissione delle colpe, collochino i mezzi di rendersi accettevoli a Dio. Lutero, dicono eglino in tale presupposizione, negando il merito e l' efficacia di opere di simil fatta, rese un gran servigio alla vera dottrina : ma, qui come altrove, egli è più lodevole per ciò che ha distrutto in *Babilonia*, che per quanto ha edificato egli stesso (1). Perchè il riformatore è caduto nell' eccesso contrario : egli ricusa alle opere la virtù giustificante, e nega quindi la loro necessità, ed ha voluto trovare la giustificazione, non già nella rinnovazione interiore, e nel

(1) L. I, p. 159 : « Nobis minime dubium est doctrinam hanc fuisse et adhuc esse in ecclesia romana magnopere vitiatam ; licet advarsarii nostri, quibus, melioribus argumentis carentibus, saepissime mendacia refugium et asylum sunt, non dubitarunt hoc respectu, nobis papismi stigma inurere, sed quam falso postea patebit... nam in hoc, sicut in multis aliis, magis laudandus est (Lutherus) in iis, quae ex Babylone evertit, quam quae ipse aedificavit. ».

mutamento del cuore, ma unicamente nella fiducia della remissione de' peccati (1).

Che è dunque la giustificazione nell'insegnamento dei quaqueri? È Gesù Cristo espresso in noi medesimi, Gesù Cristo nato e generato nell'uomo, e dal quale germogliano le buone opere, come frutti di un albero fecondo; è la rigenerazione interiore che partorisce la santità e la giustizia, purifica e libera dal contagio della corruzione, e trionfando della depravata natura, l'incatena e la riconduce a Dio. Questa dottrina degli amici della luce, che sono in ciò veramente illuminati, è, come ciascuno può ravvisare, pienamente conforme al dogma cattolico, e solo differisce pel modo col quale è annunziata. Ma v'ha di più: quando essi vogliono con franchezza esprimersi, adoperano le stesse formole del tridentino (2); adottano perfino la parola *merito*, sostengono la necessità delle buone opere per arrivare alla salute, dimostrano la possibilità di adempire i precetti della legge, ed anche di astenersi da ogni peccato (3).

(1) Barclay distingue due sorta di redenzione, l'una obbiettiva e l'altra subbiettiva. Ecco come egli definisce la prima nella sua succitata opera alla pag. 164: « Redemptio a Christo perfecta in corpore suo crucifixo extra nos et qua homo, prout in lapso stat, in salutis capacitate ponitur et in se transmissam habet mensuram aliquam efficaciae, virtute spiritus vitae, et gratiae istius, quae in Christo Jesu erat, quae quasi donum Dei potens est superare et eradicare malum illud semen, quo naturaliter, ut in lapsu stamus, fermentamur. — Secunda hac cognoscimus potentiam hanc in actum reductam, quae non resistentes sed recipientes mortis ejus fructum, videlicet lumen, spiritum et gratiam Christi in nobis revelatam, obtinemus et possidemus veram, realem, et internam redemptionem a potestate et praevalentia iniquitatis, sicque evadimus vere et realiter redempti et justificati, unde ad sensibilem cum Deo unionem et amicitiam venimus. — Per hanc justificationem Jesu Christi minime intelligimus simpliciter bona opera, etiam quatenus a Spiritu Sancto fiunt, ea enim ut vere affirmant protestantes, effectus potius justificationis quam causa sunt. Sed intelligimus formationem Christi in nobis, Christum natum et productum in nobis, a quo bona opera naturaliter procedunt, sicut fructus ab arbore fructifera: internus iste partus in nobis, justitiam in nobis producens et sanctitatem, ille est, qui nos justificat, quorum contrariis et corrupta natura... remota et superata est ».

(2) Barclay al l. c., pag. 165, si serve dell'espressione *causa procurans*, invece di *causa meritoria*; dappoi egli impiega le susseguenti *causa formalis* e *formaliter justificatus*, nutrendo in proposito la medesima opinione coi cattolici.

(3) L. I, p. 167: « Denique, licet remissionem peccatorum collocemus in justitia et obedientia a Christo in carne sua peracta, quod ad causam ejus procurantem attinet, et licet nos ipsos formaliter justificatos reputemus per Jesum Christum intus formatum, et in nobis productum, non possumus tamen, sicut quidam (?) protestantes incauti fecere, bona opera a justificatione excludere; nam licet proprie *propter* ea non justificemur, tamen *in* illis justificamur, et necessaria sunt, quasi causa sine qua non (sotto simili espressioni i quaqueri non intendono i medesimi sentimenti dei maioristi o sinergisti) ». P. 168: « Cum bona opera necessario et naturaliter procedant a parte hac, si-

Clarkson dice : « I quaqueri non assegnano che una piccola differenza fra la giustificazione e la santificazione ; essi non dividono queste due cose, come tanti altri cristiani ». — « Le opere e la fede, dice Riccardo Claridge, sono egualmente comprese nella nostra perfetta giustificazione. — Chi vien giustificato è altresì fatto santo fino ad un certo punto, nè si divenla santo, se non in quanto si è giustificati. — Per l'assistenza e l'opera dello Spirito Santo, la giustificazione rende l'uomo santo e virtuoso. — A quel modo istesso che noi intimamente desideriamo la perpetua assistenza dello Spirito divino, e siamo pronti a dimostrare colle opere nostre la sua efficace attività dentro di noi, noi comprenderemo l'alleanza intima che passa fra la giustizia e la santificazione ; imperocchè, a misura che questa si sviluppa progressivamente, e sempre a misura della nostra fiducia e docilità alla rivelazione, all'infusione della grazia, del lume interiore e dello Spirito di Cristo, noi comprenderemo anche i progressi della nostra giustificazione » (1).

cut calor ab igne, ideo absolute necessaria sunt ad justificationem, quasi causa sine qua non, licet non illud propter quod, tamen id in quo justificamur, et sine quo non possumus justificari : et quamvis non sint meritoria ; neque Deum nobis debitorem reddant, tamen necessario acceptat et remuneratur ea, quia naturae suae contrarium est, quod a Spiritu suo provenit, denegare. Et quia opera talia *pura et perfecta* esse possunt, cum a puro et sancto partu proveniant, ideoque eorum sententia falsa est et veritati contraria, qui aiunt, sanctissima sanctorum opera esse polluta et peccati macula inquinata : nam bona illa opera, de quibus loquimur, non sunt ea opera legis, quae Apostolus a justificatione excludit ». P. 167 : « Licet non expediat dicere, quod meritoria sint, quia tamen Deus ea remuneratur, patres ecclesiae non dubitarunt verbo « meritum » uti, quo etiam forte nostrum quidam usi sunt sensu moderato, sed nullatenus pontificiorum figmentis... faventes ». Ecco un singolar metodo di combattere i papisti ! Veggasi eziandio a pag. 193. Del resto è opportunissima l'espressione *in illis justificari*, in luogo di *propter illa* ; mentre che la seconda s'applica ai meriti di Gesù Cristo. Ciò nondimeno la Scrittura permette ancora di dire : *Noi siamo giustificati a causa delle nostre opere* ; e la distinzione tra la *causa meritoria* e *causa formalis*, ovvia a qualsiasi equivoco.

Da ultimo il nostro autore insegna che l'uomo rigenerato può totalmente astenersi dal peccato ; p. 197 : « In quibus sancta haec et immaculata genitura plene producta est, corpus peccati et mortis crucifigitur et amovitur, cordaque eorum veritati subjecta evadunt et unita : ita ut nullis Diaboli suggestionibus et tentationibus pareant, et liberentur ab actuali peccato et legem Dei transgrediendo, eoque respectu perfecti sunt : ista tamen perfectio semper incrementum admittit, remanetque semper, aliqua ex parte, possibilitas peccandi, ubi animus non diligentissime et vigilantissime ad Deum attendit ».

(1) Vol. II, *Rel.* c. XIII, p. 319 e seg. Alla pagina 321 l'autore cita un passo del quaquero Enrico Tuke : « By thys view of justification we conceive the apparently different sentiments of the apostles Paul and James are reconciled. Neither of them says that faith alone, or works alone, are the cause of

Fino a qual punto la nostra santificazione può essa elevarsi nella vita terrestre, viene ad insegnarcelo Clarkson, dandocelo, perfettamente d'accordo con Barclay, como la dottrina dei quaqueri. « Lo Spirito di Dio, che toglie i peccati del mondo, che crea nell' uomo un novello cuore, è potente abbastanza per sublimarci fino alla perfezione. Tuttavolta i quaqueri non vogliono già alla perfezione divina uguagliare l' umana, insegnando esser quest' ultima sempre suscettibile d' incremento. La loro dottrina è che l' uomo nello stato di rinnovazione può compire la legge morale ; in quel senso medesimo che noi leggiamo nella Scrittura di Noè e di Mosè (Gen. VI, 9), di Giobbe (I, 8), di Elisabetta e Zaccaria (Luc. I, 6), ch' eglino furono giusti ed hanno camminato senza taccia e senza rimprovero nella via del Signore » (1).

Dopo tutto questo non dobbiamo stupire se ai quaqueri, del paro che ai cattolici, vien fatto il medesimo rimprovero, di surrogare la loro propria giustizia a quella di Gesù Cristo. Essi lo ribattono altresì al modo istesso, come sogliono confutarlo i cattolici.

§ LXVIII.

Dottrina sui sacramenti.

Strettamente conseguenti a' loro principii non vedono i quaqueri nel battesimo e nella cena che atti puramente spirituali ed interiori. È nel cuore, se tu gli ascolti, è mediante la testimonianza dello Spirito, che il fedele trova la guarentigia della propria adozione ; nè altro segno esterno gli occorre ond' esser certo dell' amicizia di Dio. L' introdurre riti e simboli esteriori, è un rinnegare la religione cristiana, che pure è la religione dello spirito, per rinnovare le carnalità mosaiche, per ricader nel giudaismo, anzi avvicinarsi all' idolatria ; quelle esteriorità, che si chiamano sacramenti, sono da quello spirito medesimo, che produsse il culto pagano ; mentre invece il popolo ebreo osservava almeno de' riti santi, a lui dati da Dio. In conseguenza negano i quaqueri che i sacramenti siano pegni delle divine promesse, lasciati da Cristo alla sua Chiesa ; e che

our being justified; but as one of them asserts the necessity of faith, and the other of works, for effecting this great object, a clear and convincing proof is afforded that both contribute to our justification; and that faith without works, and works withouant faith are equally dead ».

(1) Vol. II, c. VII, seit. II, p. 193: « This spirit of god ... is ... so puwerfull in its operations, as to be able to lead him to perfection... »

debbano almeno considerarsi come simboli e memorie a noi opportune di fatti storici e spirituali: essi non li considerano che come cattive interpretazioni di alcune parole ed azioni del Salvatore; aggiungendovi che tali equivoci non possono neppure trovare una scusa, essendo nati da un sentimento affatto pagano.

Il vero battesimo comandato da Cristo è, secondo loro, solo il battesimo interiore dello Spirito e del fuoco, che rende inutile il battesimo d'acqua del Precursore. Essi aggiungeano ancora, che l'acqua spegne la fiamma, che il simbolo esterno diverte gli occhi dall' interna realtà, unicamente necessaria, la figura dalla cosa significata. Quindi il battesimo è per loro soltanto l'abluzione del cuore da ogni sozzura del peccato, e il mettersi ad una vita novella (1).

Sono degne di rimarco le prove bibliche recate in mezzo da loro per mostrare non essere stato istituito da Cristo verun battesimo esteriore. Fatta violenza al senso manifesto della Scrittura, si fanno lecita ogni sorta di stravolgimenti. Del resto Barclay mise qui assai a contribuzione gli scritti di Fausto Socino. Quanto però al fondator della setta, noi non pensiamo che egli, ignorante com' era, abbia mai conosciuto quelle opere, ed abbia attinto questi suoi principii nelle medesime. Questa sorta di lavori non potevano essere penetrati nella bottega del calzolaio, nè averlo accompagnato nelle montagne col suo gregge; solo tenendo dietro al filo delle sue idee potè l'ingegno, sebbene fuorviato di Fox, foggiare conseguentemente alle idee già preconcette, anche la sua dottrina sul battesimo. Ma Barclay, che si assunse di confermare gli oracoli del profeta, ha visibilmente consultati gli scritti ora accennati.

Ecco ora l'insegnamento de' quaqueri sull'eucaristia. Il corpo ed il sangue di Cristo altro non sono che il seme celeste che vivifica l'anima, quel lume interiore di cui s'è poc'anzi parlato (2). Essi raffrontano quel passo di s. Giovanni (cap. I,

(1) L. c., p. 341: « Sicut unus est Deus, et una fides, ita et unum baptisma, non quo carnis sordes abjiciuntur, sed stipulatio bonae conscientiae apud Deum per resurrectionem Jesu Christi, et hoc baptisma est quid sanctum et spirituali, scilicet Baptisma Spiritus et ignis, per quod consepulti sumus Christo, ut a peccatis abluti et purgati, novam vitam ambulemus ».

(2) L. c., p. 380: « Corpus igitur hoc, et caro et sanguis Christi intelligendus est de divina et coelesti semine ante dicto ». P. 378: « Si quaeratur, quid sit illud corpus, quid sit ille sanguis? Respondeo, coeleste illud semen, divina illa et spiritualis substantia, hoc est vehiculum illud, seu spirituale corpus, quod hominibus vitam et salutem communicat ».

v. 4): *In lui era la vita, e la vita era la luce degli uomini*, coll' altro passo seguente (*Ibid.*, VI, 50, 51) : *Io sono il pane vivo disceso dal cielo... Il pane che darò, è la mia carne per la salute del mondo* ; e pigliano le parole *vita, luce, pane vivo, carne di Cristo* come sinonimi fra di loro e col *Cristo interiore*. Per conseguenza essi non intendono per mensa eucaristica che *la partecipazione interiore dell' uomo interiore al corpo spirituale ed interiore di Gesù Cristo ; partecipazione che dona la vita all' anima e ci mette in relazione ed in commercio con Dio* (1).

§ LXIX.

I quaqueri rigettano uno stabile ministero della parola Predicazione. Culto pubblico.

I quaqueri tennero dietro con infaticabil perseveranza alla loro idea fondamentale ; armonizzano quindi con essa anche i loro principii sul culto in generale. Secondo loro pertanto nessun atto di culto, che proceda dall' attività dell' uomo, può essere accetto a Dio tre volte santo. Noi non dobbiamo pensare, volere ed agire che nello Spirito Santo, nel lume interiore ; il principio divino debb' esser l' unico movente d' ogni nostra azione. Quando è utile per la sua gloria, e conveniente alla nostra salute, Dio sa infondere nei nostri cuori la preghiera e gli osanna ; ed allora soltanto noi dobbiamo lodare, benedire ed adorare l' Ente supremo. Anche i sermoni edificanti non devono tenersi che dietro divina ispirazione ; imperocchè lo Spirito solo rischiara ed illumina le intelligenze (2).

(1) L. c., p. 383 : « Ita interna participatio est interioris hominis de hoc interno et spirituali corpore Christi, quo anima Deo vivit, et quo homo Deo unitur, et cum eo societatem et communionem habet ».

(2) Lib. I, p. 287 e seg. : « Omnis verus cultus, et Deo gratus, oblatus est Spiritu suo movente interne, ac immediate ducente, qui nec locis, nec temporibus, nec personis praescriptis limitatur : nam licet semper nobis colendus sit, quod oporteat indesinente timere coram illo, tamen, quod externa significationem in precibus, elogiis aut praedicationibus, non licet ea perficere nostra voluntate, ubi et quando nos volumus ; sed ubi et quando eo ducimur motu et secretis inspirationibus Spiritus Dei in cordibus nostris ; quae Deus exaudit et acceptat, qui nunquam deest, nos ad precandum movere, quando expedit, cujus ille solus est judex idoneus. Omnis ergo alius cultus, elogia, preces sive praedicationes, quas propria voluntate suaque intempestivitate homines peragunt, quas et ordiri et finire ad libitum possunt, perficere vel non perficere, ut ipsismet videtur, sive formae praescriptae sint, sicut Liturgia, etc., sive preces ex tempore per vim facultatemque naturalem conceptae, omnes ad unum sunt cultus superstitiosus, graece ἐθελοθρησκεία et idolatria abominabilis in cospectu Dei, quae nunc in die spiritualis resurrectionis ejus deneganda et rejicienda sunt ».

D' onde consegue

1.° Non esservi alcun ministero della parola stabile e determinato. Questo suppone un' istituzione conferita da uomini: ma allora la predicazione non è più unicamente il linguaggio dello Spirito Santo. Avendo voluto stabilire dei dottori determinati, non solo si ristrinse nella Chiesa l' influsso divino, ma si mise l' uomo al posto di Dio. La parola nei nostri templi esser non dovrebbe che l' effusione dell' interna inspirazione; ma per un lagrimevole acciecamento se ne cavò fuori una scienza, un'arte, un mestiere. Affinchè questi concionatori ecclesiastici possano appena dir qualche cosa, si fa incetta di materiali da tutte le quattro parti del mondo: e pur troppo sovente tutta siffatta congerie non ha che un' impronta affatto pagana. E simili cose avranno a tener luogo dello Spirito di Dio, o potranno comunicarcelo! Ond' è che dalla bocca di tali apostoli noi non ascoltiamo alcuna parola di vita, nè una voce sola di celeste virtù: e come potrebbero i loro cuori vuoti di Dio, colmarne gli ascoltatori? Il ministero che noi abbiamo nella Chiesa, è un ministero arido e sfrondato, un ministero colpito di morte (1). Non monta che un uomo sia contaminato dalle più laide passioni, o s' avvoltoli nel lezzo del vizio; dacchè egli non abbisogna che d' una missione umana, può annunciare e predicar la dottrina di salute! Ma potranno uomini tali comunicare lo Spirito del Signore? Finalmente, per l' istituzione di uno stabile ministero, la predicazione evangelica è divenuta, strumento d' ambizione o di cupidigia, usato solo per salire ad onori, e ammassarsi ricchezze. Il Signore domanda ben diversi predicanti: tutti, sieno pur essi dotti o ignoranti, giovani o vecchi, uomini o donne, potenti od oscuri, quando sono spinti dallo Spirito, devono predicare, pregare e glorificar Dio pubblicamente nell' adunanza de' fedeli (2).

(1) L. c., p. 275: « Et magna quidem causa est, quod tam aridum, mortuum, siccum et sterile ministerium, quo populi ea sterilitate fermentantur, hodie tantopere abundat, et in nationibus etiam protestantibus diffunditur, ita ut praedicatio et cultus eorum, sicut et integra conversatio a Pontificia vix discerni possit aliquo vivaci zelo, aut spiritua virtute eos comitante, sed mera differentia quarumdam notionum et ceremoniarum externarum ». P. 229. « Vita, via ac virtus verae religionis inter eos multum periit, eademque; ut plurimum, quae in ecclesia romana mors, sterilitas, siccitas et acarpia in ministerio eorum reperitur ».

(2) Gli anglicani costringevano i tremolanti a provare la loro missione con dei miracoli, giacchè volevano rigettare il sussistente ministero, siccome già i protestanti alemanni lo pretendevano dagli anabattisti. Noi leggiamo la risposta dei quaqueri in Barclay, pag. 245: ella corrisponde a quella di Lutero data ai cattolici. Del resto, affine di conservar pura la loro dottrina, essi si

2. Altra conseguenza del posto principio fu, doversi rigettare ogni formola determinata di preghiera, ogni liturgia. Niun potere sulla terra, al dire dei quaqueri, ha diritto d' interporsi fra Dio e l' uomo : l' orazione non deve essere in ciascuno che l' eco della voce e del grido interiore, lo slancio del cuore mosso dal divino principio.

Ecco come Barclay descrive le loro religiose assemblee. Gli amici della luce si radunano in una sala affatto semplice e disadorna, nè d' altro fornita che di sedili, e dove nessun oggetto per le sue proprie impressioni desii la pietà ed il sentimento di Dio. Qui in profondo silenzio postisi a sedere, si raccolgono totalmente in sè stessi, onde liberati da tutte le distrazioni terrene, e cacciato ogni mondano pensiero, essere tanto più atti a ricevere la divina inspirazione. Nè basta che lo spirito rientri nel suo proprio santuario ; ei deve ben anco rinunciare ad ogni propria attività ; perchè, onde percepire la parola dello Spirito in tutta la purezza, fa d' uopo che l'anima se ne stia affatto passiva in una perfetta quiete. Spesse fiate per qualche ora intiera non vien rotto questo solenne silenzio che dai sospiri e dai gemiti, che lo Spirito elice dai loro cuori : ma finalmente tutto ad un tratto un membro, ripieno di Dio, fa scoppiare i suoi trasporti in preghiere o discorsi, secondo che lo Spirito ne lo ha investito. Talvolta ancora l' assemblea si divide senza che alcuno abbia preso la parola ; ma eglino ci accertano che anche allora le loro anime non vengono meno saziate e nutrite di ineffabili dolcezze (1). Accade pure che i fantasmi del mondo, non volen-

videro costretti a stabilire una specie di predicatori determinati ambulanti, ed anzi a sorvegliare questi medesimi col mezzo di *umane* istituzioni. Veggasi Clarkson, vol. II, *Rel.* cap. X-XI, p. 247-276.

(1) Barclay, p. 297 : « Imo saepe accidit, integras quasdam conventiones sine verbo transactas fuisse, attamen animae nostrae magnopere satiatae, et corda mire secreto divinae virtutis et Spiritus sensu repleta fuerunt, quae virtus de vase in vas transmissa fuerit ». Clarkson ci dà le seguenti notizie nel suo vol. II, *Relig.*, c. XII, p. 279 : « For this reason (that men are to worship God only, when they feel a right disposition to do it), when they enter into their meetings, they use no liturgy or form of prayer. Such a form woulc be made up of the words of man's wisdom. Neither do they deliver any sermons that have been previously conceived or written down. Neither do they begin their service immediaty after they are seated. But when they sit down, they wait in silence, as the apostles were commanded to do. They endeavour to be calm and composed. They take no thanght as to what they shall say. They endeavour to avoid, on the other hand, all activity of the imagination, and every thing that rises from the will of man. The creature is thus brought to be passive, and the spiritual faculty to be disencumbered, so that it can receive and attend to the spiritual language of the creator. If during his vacation from all mental activity, no impression should be given to them, they say nothing. If impression should be afforded to them, but no impulse to oral de-

do uscir dalla mente, rintuzzino lo Spirito divino ; allora ha luogo una lotta violenta delle tenebre contro la luce, siccome già accadde di Giacobbe ed Esaù in seno a Rebecca ; allora voi vedete l'*amico* profondamente corrucciato; fra due forze contrarie egli sospira, si agita e trema in tutte le parti del corpo (1) ; ma la luce finalmente la vince ; la vittoria si manifesta nella sovrabbondanza delle effusioni divine, ond'egli ritorna allegro e pieno di vita. Per la stretta unione di ciascun membro in un solo corpo, quello stesso entusiasmo si diffonde non di rado su tutta l' assemblea. Ben tosto rapiti al di sopra di questo mondo tutti unanimi escono in tali trasporti e formano uno spettacolo così veramente commovente e sublime, grida Barclay, che molti se ne trovarono irresistibilmente guadagnati alla loro società, prima ancora di conoscerne sufficientemente le dottrine.

Di questa guisa i tremanti credono ovviare ad ogni superstizione, reprimere l' umana saggezza, che nel culto divino ambisce sì volontieri una parte, tutto lasciare all' ispirazione superna, e adorare propriamente Dio in ispirito e verità (2).

§ LXX.

Costumi ed usi particolari.

Dopo tutto il già detto ci resta ancora da far notare alcune particolarità dei quaqueri : queste però non consistono che in alcune massime intorno ai rapporti della vita civile ed in alcune usanze particolari nel loro commercio sociale.

Gli amici della luce riconoscono il potere politico in tutto ciò che non entra nella sfera religiosa, e si assoggettano per coscienza al servigio militare ; ma rifiutano anche in giudizio di prestar giuramento.

I giuochi d' azzardo sono rigorosamente vietati presso di loro. Un ente che pensa, dicon essi, deve arrossire di simili sol-

livery, they remain equally silent. But if, on the other hand, impressions are given to them with a impulse to utterance, they deliver to the congregation, as faithfully as they can, the copies of the several images, which they conceive to be painted upon their minds ».

(1) L. c., p. 300 e seg. Da qui provenne il nome di *quaquerò* o *tremante*. Altri invece asseriscono che Fox. chiamato in giudizio, costrinse il suo giudice a tremare innanzi alla parola di Dio, ed appunto per questo venne denominato *tremante*. V. a cagion d' esempio, Clarkson, vol. I. *Introduct*. VII.

(2) L. c., p. 297 : « Hujus cultus forma ita nuda est et omni mundana et externa gloria expers, ut omnem occasionem abscindat, qua hominis sapientia exerceatur, neque ibi superstitio et idolatria locum habent ». Cfr. 293, 304.

lazzi; un cristiano poi di simili ricreazioni dovrebbe ancor maggiormente vergognarsi. Imperocchè tali giuochi svegliano le passioni, mettono l'animo in disordine, e producono abitudini incompatibili coi religiosi sentimenti. Ma i quaqueri di ciò non paghi riprovano altresì indistintamente ogni specie di giuochi; e noi saremmo ben lontani dal biasimarli, se non condannassero troppo assolutamente il sentimento contrario.

Ma non sembra del pari lodevole ch' essi rigettino inesorabilmente ogni sorta di musica, istrumentale del pari che vocale. Però ciò non ha nulla che ci sorprenda; imperocchè, come vedemmo, essi non ponno farne uso per eccitare religiosi affetti, e del resto non era da attendersi che pensassero giammai a ciò che può nobilitare il sentimento; nè che si trovasse nella bottega d' un calzolaio un giusto estimatore dell' arti belle.

I teatri anch' essi sono severamente interdetti agli amici della luce. E qui ne piace tributare un elogio al retto spirito che guidò il nostro legislatore. Per la loro stretta connessione coll' idolatria, per la crudeltà e per la scostumatezza de' loro spettacoli, essi furono mai sempre condannati dalla Chiesa primitiva (1) ed anche ne' secoli più recenti per la loro almeno assai equivoca moralità, sono a malincuore tollerati da tutti i buoni. Sì certamente: un senso retto ha ispirato ne' quaqueri una tale avversione. E per metterci per un istante su un punto di vista meno elevato, v' ha ben ragione a credersi che col progressivo sviluppo dei lumi e del vero incivilimento verrà anche quel giorno in cui i teatri saranno totalmente deserti, o per lo meno abbandonati a coloro che non possederanno una coltura

(1) Lact. *Instit. div.*, l. VI, c. 20: « Si homicidium nullo modo facere licet, nec interesse omnino conceditur, ne conscientiam perfundat ullus cruor.... comicae fabulae de stupris virginum loquuntur, aut amoribus meretricum, et quo magis sunt eloquentes, qui flagitia illa finxerunt, eo magis sententiarum elegantia persuadent, et facilius inhaerent audientium memoriae versus numerosi et ornati. Item tragicae historiae subjiciunt oculis parricidia, et incesta regum malorum, et cothurnata scelera demonstrant. Histrionum quoque impudicissimi motus, quid aliud nisi libidines docent et instigant? Quorum enervata corpora, et in muliebrem incessum, habitumque mollita, impudicas foeminas inhonestis gestibus mentiuntur. Quid de mimis loquar corruptelarum praeferentibus disciplinam? Qui docent adulteria, dum fingunt, et simulatis erudiunt ad vera? Quid juvenes aut virgines faciant: cum et fieri sine pudore, et spectari libenter ab omnibus cernunt? Admonentur utique quid facere possint, et inflammantur libidine, quae aspectu maxime concitatur: ac se quisque pro sexu in illis imaginibus praefigurat, probantque illa, dum rident ». Allorquando Luigi XIV interrogò Bossuet che cosa pensasse circa ai teatri, l'illustre prelato rispose: « Che contro di essi stavano invitti argomenti, ma che pur troppo in pari tempo militavano per loro dei grandi esempi ».

superiore a chi se ne vanta come il vero tipo a' nostri giorni. Se la gentilezza e la nobiltà dei modi, se le cognizioni, la verità dei costumi e il vero spirito fossero meno desiderati nei nostri circoli, certamente non pochi anche di quelli, che ora sono appassionati amatori e sostegni del teatro, preferirebbero di bere al fonte della realtà, che di pascersi di chimere e di sempre pregiudicievoli illusioni. Il teatro allora sarebbe abbandonato solo a quegli uomini rozzi e volgari, cui non sarebbe dato di trovar altrove un sollievo allo spirito. E realmente nulla vi ha di più adatto a smascherare la meschinità ed il vuoto dei nostri convegni, quanto il furore onde i cittadini si affollano ai teatri (1). I quaqueri saranno forse un giorno salutati come quella società che precorse coll' esempio a tutte quelle altre che *in massa* rinunzieranno al teatro, sebbene siano per farlo per motivi più convenienti e più giusti (2), siccome gli adulti gettano lontano i balocchi.

Finalmente, con una severità in questo eccessiva, non solo i quaqueri anatematizzano ogni sorta di danze e di romanzi e di novelle, ma anche tutte le poesie di questo genere hanno incontrato lo sdegno loro. Molti consigli dei moralisti cristiani, e molti di quelli che non sono fuorchè proibizioni particolari di diversi dottori sì cattolici che protestanti, si posero dai quaqueri come fondamento di tutta la loro morale, e divennero così base d'un'intiera società. Ad ogni modo ciò non era difficile ; imperocchè da una parte la setta non si compose mai che di qualche migliaia d'individui, dall' altra i seguaci di Fox furono mai sempre per lo più di bassa estrazione, in guisa da trovarsi obbligati dalla loro stessa condizione ad astenersi da molte di quelle cose che lor vengono interdette.

Alcune altre delle loro massime ci fanno intravedere oscure idee di libertà ed eguaglianza, anche ne' rapporti civili, e quindi un influsso di demagogici elementi. I consueti titoli : *Vostra Maestà*, *Vostra Eccellenza*, *Vostra Altezza*, essi li dicono figli d'un orgoglio anti-cristiano, di un sentimento frivolo e mondano ; il modo di salutare : *Vostro umilissimo servo*, una bassa piacenteria ; e ritengono un peccato il cavarsi il cappello innanzi ad un uomo ed indirizzargli la parola in plurale. Per fare tutte queste cose i quaqueri domandano prove dedotte dalla

(1) Clarkson, vol. I. *Mor. Educ.*, c. I-IX, p. 1-158, espone e sostiene diffusamente le sovracitate costumanze dei quaqueri.

(2) Per quei motivi cioè che la Chiesa cattolica non ha mai cessato di porre innanzi, fondati sui pericoli intrinseci a questi spettacoli, e sulla loro sconvenevolezza colla dignità dell' uomo. B.

Scrittura, senza le quali essi non approvano nulla; tanto più che giammai lo Spirito Santo ha loro ispirato di far riverenza a chicchessia, e di dare ai re il titolo di *Maestà* (1). Anche nella pratica osservano eglino strettamente questa loro teoria.

§ LXXI.

Osservazioni sulla dottrina e disciplina particolare dei quaqueri.

Abbiamo esposto la dottrina dei quaqueri con tutta la spassionatezza, ed a paragone delle altre abbiamo anzi manifestato per questa setta un sentimento di predilezione. I loro serii sforzi per ricondurre ad una religione dello spirito e del cuore, la loro imperterrita opposizione al mondo ed alle sue massime, sebbene talora essa si trasformi in pedanteria, il loro ardente desiderio del pascolo celeste e dell'interiore unzione dello Spirito Santo, la loro intima persuasione che in Cristo partecipiamo ad una virtù che non solo consola e rasserena, ma veramente purifica e rigenera e santifica il fedele; tutto questo ci ha imposto una stima sincera verso di loro. Abbiamo quindi una ragione di più per crederci alla portata di scoprire con occhio imparziale gli errori che furono posti a fondamento del loro sistema.

Le loro opinioni sullo stato dei gentili per rapporto a Dio sono assai più miti di quelle dei luterani e dei riformati; e pare che abbiano molto meglio apprezzato i fenomeni del mondo morale avanti a Cristo: ma se hanno recato in questa materia qualche modificazione, vi furono spinti però soltanto da interesse di parte: col mettere in chiara luce quanto di buono s'appalesò nel gentilesimo, essi volevano confermare la loro dottrina circa le conseguenze della caduta originale, e superare l'opposizione che quella trovava in molti altri fatti reali e nell'intimo sentimento cristiano. Lungi quindi dall'aver approfondita la questione, le loro asserzioni in proposito non sono più che arbitrarie.

Circa all'uomo decaduto, la pittura ch'essi ne fanno, è *in sè stessa* identica con quella che ne offrono gli scritti simbolici dei luterani; di guisa che l'umanità nel suo periodo storico mette loro innanzi le difficoltà medesime presentate a quelli che li precedettero. Ma il modo ond'eglino vollero ovviare a queste

(1) Clarkson, vol. 1, *Pec. cust.*, c. I-VII, p. 257-386.

difficoltà, distrusse la differenza caratteristica fra i tempi pagani ed i cristiani; ed ecco perchè, fino dapprincipio, si fece loro rimprovero di confondere il seme divino, il lume interiore, col lume naturale della ragione, e di rigettare per conseguenza il sovvertimento dell'imagine di Dio nell' uomo col suo fallo primitivo, ed il restauramento della medesima in Gesù Cristo. E per verità una seria riflessione indusse molti partigiani del sistema a siffatta dottrina. Però la querela contro i quaqueri era in parte ingiusta: invece di accusarli di tener celati i loro veri sentimenti, affine di imporre con subdole frasi, e illudere i loro contemporanei, sarebbe stato meglio mostrare che i loro principii direttamente conducono alla conseguenza, che Dio abbia sempre assistito lo spirito umano in una maniera affatto eguale sì prima che dopo la colpa originale, che l' uomo pertanto non sia decaduto dalla primitiva eccellenza, e sia stata quindi inutile la venuta del Salvatore.

Ardua cosa sarebbe certamente al quaqueri il rispondere adequatamente al quesito: D' onde mai provenga che, se in ogni tempo Cristo ha diffusa la stessa vivifica virtù in tutti gli animi, solo dopo la sua incarnazione la vittoria della luce sopra le tenebre siasi rivelata in tanta magnificenza? Perchè mai solo dopo l' incarnazione cessò l' apoteosi della natura, il politeismo disparve, e la vita morale del mondo fu totalmente rinnovata? Come potrebbero i quaqueri soddisfare a tutte queste ricerche? Sarebbesi mai una tale trasformazione prodotta dalle sole forze dell' umana natura? Il divin germe innestato nei cuori doveva forse solo, mercè un lungo decorso di secoli, condurre a maturanza i suoi frutti di benedizione? Quest' ipotesi è inammissibile nel sistema dei quaqueri; giacchè giusta le loro dottrine nè la natura umana era più intrattabile e peggiore prima della redenzione che dopo, nè quell' arcano principio divino interiore doveva spiegare una forza più efficace in un tempo che in un altro, se in tutte le età eg'i ha sempre egualmente operato nei cuori umani, nè furono giammai più scarsi i raggi di sua luce (1). Sarebbe ella finalmente la dòttrina insegnata dal Salva-

(1) Barclay in proposito merita d' esser considerato. Ci si permetta di citare le sue parole, dalle quali potremo ben anco rilevar in qual guisa que'nuovi profeti interpretino le sacre Scritture. L. c., p. 143: « Ad ea argumenta, quibus hactenus probatum est, omnes mensuram salutiferae gratiae habere, unum addam, idque observatu dignissimum, quod eximium illud apostoli Pauli ad Titum dictum est, II, 11: *Illuxit gratia illa salutifera omnibus hominibus erudians nos, ut abnegata impietate et mundanis cupiditatibus, temperanter et juste et pie vivamus in praesenti saeculo*; quo luculentius nihil esse potest, nam utramque controversiae partem comprehendit. Primo,

tore, sarebbe la sua parola di vita che ha sì mirabilmente rinnovata la terra? Ma i nostri settari non potevano inclinare gran fatto ad una tale spiegazione: essi non hanno mai fatto gran caso del magistero evangelico, e dell' efficacia della manifestazione esteriore della celeste dottrina; appoggiati al Cristo interiore, a ciò ch' essi chiamano rivelazione obbiettiva, professano perfino di potere far senza e dei profeti e della santa Scrittura (1). Per essi la luce interna parla abbastanza allo spirito dell' uomo, ed è, nonchè la prima sorgente, l'unica regola di fede; lo Spirito insegna già per di lei mezzo tutte quelle verità che furono recate da Cristo sulla terra ed affidate da lui alla sua Chiesa (2).

O per loro stesso accorgimento, o per altrui rimarco, i moderni quaqueri pare abbiano sentito il peso dell' accennata difficoltà. Clarkson dice realmente in una nota che lo Spirito divino si è comunicato con maggior copia dopo la glorificazione del Salvatore. Ma, come ognuno può accorgersi, sono queste parole gettate all' aria per salvare le apparenze; per quanto si

declarat hanc non esse naturalem gratiam seu vim, cum plane dicat esse salutiferam. Secundo non ait, paucis illuxisse, sed omnibus. Fructus etiam ejus, quam efficax sit, declarat, cum totum hominis officium comprehendat; erudit nos primo abnegare impietatem et mundanas cupiditates; et deinde totum nos docet officium, primo, temperanter vivere, quod comprehendit aequitatem, justitiam, et honestatem, et ea quae ad proximum spectant. Et denique, pie, quod comprehendit sanctitatem, pietatem et devotionem, eaque omnia, quae ad Dei cultum, et officium hominis erga Deum spectant. Nihil ergo ab homine requiritur, vel ei necessarium est, quod haec gratia non doceat »..

(1) Barclay, l. I, p. 110: « Credimus enim, quod sicut omnes participes sunt mali fructus Adae lapsus, eum malo illo semine, quod per eum illis communicatum est, proni et ad malum proclives sint, licet millies mille Adae sint ignari, et quomodo prohibitum fructum ederit; ita multi possint sentire divini hujus et sancti seminis virtutem, eaque a malo ad bonum converti, licet de Christi in terram adventu, per cujus obedientiae et passionis beneficium hac fruantur, prorsus ignari sint ».

(2) L. c., l. I, p. 20: « Quod nunc sub litem venit illud est, quod postremo loco affirmavimus, scil. idem permanere et esse Sanctorum fidei objectum in hanc usque diem ». Non senza interesse deve essere anche qui il modo onde Barclay cerca di appoggiarsi alla testimonianza delle sacre Carte. Nella summentovata opera dice, a cagion d' esempio: « Si fides una est, unum etiam est fidei objectum. Sed fides una est; ergo: Quod fides una sit, ipsa Apostoli verba probant ad Ephes. 4, 5 ». — In seguito: « Si quis administrationis objiciat diversitatem: Respondeo, hoc nullo modo objectum spectat, nam idem Apostolus, ubi ter hanc varietatem nominat, 1 Cor. 12, 4, 5, 6, ad idem objectum semper recurrit. Sic *idem Spiritus, idem Dominus, idem Deus*. Praeterea, nisi idem et nobis et illis erit fidei objectum, tunc Deus aliquo alio modo cognosceretur quam spiritu; sed hoc absurdum; ergo ». Qui, come chiaramente appare, l' autore si attiene mai sempre ad uno stesso metodo. Egli è vero che questi commentari sono contro ogni regola dell' ermeneutica; ma nulla importa, ch' è il lume soprannaturale che gli ha ispirati.

faccia onde trovare nel loro sistema un punto d'appoggio e d'unione, a questa confessione, essa ne appare sempre totalmente staccata; noi nòn vi possiamo quindi vedere una conseguenza legittima, ma solo una discorde appendice (1).

Di questa guisa i quaqueri, non altrimenti che tutti gli altri seguaci della riforma, vennero a rompere contro la storia dell' uman genere, e non fecero che scambiare le contraddizioni del protestantesimo ortodosso con altre contraddizioni contro la medesima storica realtà. Nè qui sta tutto; il loro sistema è assolutamente incompleto, e conduce altresì direttamente contro quegli scogli che pure essi tentano di scansare colla massima circospezione. E per vero, insegnando accordare Dio ad ogni uomo un giorno di visita, e un santo lume interno, si propongono eglino di schivare la predestinazione calviniana; insegnando poi che tutto quanto di lodevole in qualche modo fu giammai operato o si opera ancora da chi non professa la fede di Cristo, non procede per nulla da forze connaturali all' uomo, ma solo dalla virtù del *Verbo*, del *lume* interiore, pretesero di evitare il pelagianismo ed il semipelagianismo, errori ch' essi non dubitano di attribuire alla Chiesa cattolica (2). Tutto ciò deve in pari tempo dimostrare che l'uomo decaduto ha tutte le ragioni di umiliarsi, non possedendo in sè stesso la minima forza per attuarsi a punto di bene, e dovendo tutto quanto n'è prodotto da lui attribuirsi unicamente al Cristo che opera dentro ciascuno. Peccato, che mentre i quaqueri vogliono sostenere una cosa, si chiudono all' altra la via, e rendono impossibile l'accordo di entrambe.

Per non dare nel pelagianismo, essi tolgono all' uomo ogni facoltà, ogni forza superiore. Tanto è lungi, vanno dicendo, che noi operiamo il bene da noi stessi, che questo si produce fuori della sfera della nostra volontà per sola virtù di Cristo (3). Che

(1) Clarkson, vol. II, *Rel.*, c. VII, sect. 2, p. 187 : « Te quakers believe, however, that this spirit was more plentifully diffused, aud that greater gifts were giveu to men, after Jesus was glorified, thau before ».

(2) L. c., p. 103 : « Contradicit et enervat falsam pelagianorum, semipelagianorum et sociuianorum doctriuam, qui naturae lumeu exaltaut et liberum hominis arbitrium; dum omniuo naturalem hominem a vel minima in salute sua parte excludit, ullo opere, actu vel motu suo, quoad primo vivificetur, et actuetur spiritu Dei ».

(3) Barclay, l. I, p. 189 : « Posteriora opera (sc. gratiae seu Evangelii) sunt spiritus gratiae in corde, quae secundum internam et spiritualem legem facta sunt, quaé nec in hominis voluntate, nec viribus ejus fiunt, sed per vim spiritus Christi in uobis ». Dopo tutto ciò, che ponno significare l' espressioni di Barclay, allorchè volle insegnare che la grazia divina deve di bel nuovo ravvivare ed eccitare le forze dell' uomo ?

cosa è dunque il lume interiore dei quaqueri? Egli è la capacità, il senso religioso e morale, che in Adamo andò perduto per tutto il genere umano; intendendosi però per questo *senso*, non già la riabilitazione e l'attività normalmente ristabilita di una facoltà affievolita bensì ed inerte, benchè sempre sussistente; ma la creazione della medesima facoltà. Egli è dunque, in una parola, la facoltà di conoscere e di volere relativamente alle cose divine (1). Perciò Barclay chiama la luce interiore una nuova sostanza comunicata al credente, in antitesi all'espressione di *accidente*; e aggiunge che l'uomo ottiene per essa nuovamente l'attitudine, la facoltà per la giustizia (2).

Ma chi non riconosce a prima vista in questi passi la vecchia dottrina luterana intorno all'immagine divina nell'uomo, alla sua perdita nel peccato originale, ed alla sua ripristinazione in Gesù Cristo? La sola differenza fra le due dottrine, si è che qui la riabilitazione viene immediatamente dopo la decadenza, e l'uomo rinnovellato possiede assai maggior forza contro il male. Quindi è che tutte le difficoltà inestricabili contro le quali lottano i luterani, riproduconsi di bel nuovo nel sistema dei tremanti: essi collocano l'uomo troppo al basso per potere evitare lo scoglio dell'assoluta predestinazione. Come i luterani concedono essi pure, rimaner libero all'uomo di resistere o di consentire alla grazia; ma se la resistenza deve costituire una colpa, si deve bene nell'uomo concepire la facoltà di

(1) A maggior rischiarimento di queste distinzioni si consultino nel primo libro i capi e le appendici, ove si tratta dello stato dell'uomo e delle facoltà umane prima e dopo il peccato originale. B.

(2) L. c., p. 72: « Quis enim cum aliqua rationis specie autumare potest, tale cor ex se habere potestatem, aut aptitudinem, vel aptum esse hominem ad justitiam perducendi ». Egli è singolare che i protestanti citano contro dei quaqueri il passo di s. Paolo (Rom. II, 14), prendendolo sotto il medesimo senso nel quale lo avevano già interpretato i cattolici contro i riformatori. Ai quali Barclay alla pag. 530 così risponde: « Haec natura intelligi nec debet nec potest de natura propria hominis, sed de natura spirituali, quae procedit a semine Dei in homine... Ita ut bene concludamus, naturam, cujus hoc loco meminit Apostolus, qua gentes dicuntur facere eam, quae legis sunt, non esse communem hominem naturam, sed spiritualem naturam, quae ex opere spiritualis et justae legis in corde scriptae procedit: fateor eos, qui alterum extremum tenent, quando hoc testimonio a socinianis et pelagianis (sicut etiam a nostris, quando hoc testimonio ostendimus, quomodo ex gentibus aliqui lumine Christi in corde salutem adepti sunt) premuntur, et ad angustias reducuntur, respondere, quasdam reliquias coelestis imaginis in Adamo relictas esse. Sed cum hoc absque probatione affirmatum sit, ita et dictis suis alibi contradicit, quo etiam causam suam amittunt... » p. 108: « Non intelligimus hanc gratiam, hoc lumen et semen esse accidens, ut plerique inepto faciunt, sed credimus esse realem, spiritualem substantiam, quam anima hominis apprehendere et sentire potest ».

vedere egli stesso, mediante la grazia, che una verità a lui rappresentata gli è salutare, e di potere egli stesso abbracciarla colla sua *volontà*. Ma tali potenze vengono dai quaqueri negate all' uomo decaduto: dunque per ispiegare la sua resistenza o la sua accondiscendenza alla grazia non rimane loro che, o di rifondere in Dio medesimo l' ultima cagione sì dell' una come dell' altra, ed eccoci allora a quella predestinazione assoluta, ch' essi sì acerbamente rinfacciano a Calvino; o di ricorrere al puro caso, ed eccoci al fatalismo, giacchè la parola *accidente* non può essere che un sinonimo di *fato* (1).

(1) Clarkson, secondo il solito molto dissente anche in questo punto da Barclay. Egli, onde perfezionare il sistema dei quaqueri, e metterlo ad ogni costo in armonia colla ragione e colla santa Scrittura, da sè stesso s' avviluppò in sempre più inestricabili difficoltà, e d' una mano intieramente rovescia quanto coll' altra aveva innalzato. Egli ci offre però le reali opinioni di molti quaqueri più assennati, sebbene inconseguenti, ed integrando la dottrina di Barclay sulla primitiva condizione dell' umanità nel paradiso terrestre, chè è pur mestieri ritornare a questo punto o di buon grado o forzatamente, distingue nell' uomo una duplice immagine di Dio, l' una *rimota*, l' altra *immediata*. La prima si è l' intelletto, l' umana ragione, *The mental unterstanding, the power of reason* (vol. II, *Rel.*, c. 1, p. 114); le di cui funzioni sono di condurre l' uomo nel commercio sociale, e di fargli conoscere le cose terrestri; per il che non sarebbe mai esistita nell' uomo come tale una facoltà che si riferisca a Dio ed alle cose soprannaturali.

L' immagine di Dio prossima ed immediata, è poi, secondo Clarkson, una potenza, una facoltà spirituale indipendente affatto dall' umana ragione; è un' emanazione dello Spirito Santo, una parte della vita divina, e per essa l' uomo conosce i suoi rapporti coll' Ente supremo, e si tiene in comunione seco lui. Ecco le parole di Clarkson: « But he gave to Man at the same time, *independently* of his own intellect or unterstanding, a spiritual faculty, or a portion of the life of his own spirit, to reside in him. This gift occasioned Man to become moro immediatly, as is expressed, the image of the almighty. It set him above the animal and rational part of his nature... It made him spiritually mended. It enabled him to know his duty to god, an to hold a heavenly intercourse with his maker . . . Adam then, the first man, independently of his rational faculties received from the almighty into his own breast such a emanation from the life of is own spirit ».

Dal suesposto emergono le seguenti osservazioni. 1.° Giusta questa dottrina, sarebbe falso l' asserire puramente e semplicemente che l'uomo nella sua caduta abbia perduta l' imagine di Dio; poichè, per quanto concerne le sue relazioni terrene, egli possiede ancora il lume della ragione; vale a dire possiede ancora l' imagine rimota; anzi, a detta del nostro autore, egli ritiene ancora una parte dell' imagine di Dio propriamente detta. 2.° Nell' esposizione del sistema già conoscemmo che ogni vera preghiera, ogni istruzione religiosa non ha la sua origine se non nel lume divino. Ora i principii esposti in questa nota ne forniscono una chiara spiegazione di questo punto dogmatico; ed è che niuna umana facoltà ebbe giammai il menomo rapporto colle cose soprannaturali. 3.° Da ultimo la dottrina di Clarkson non contraddice a quella di Barclay; benchè più sviluppata, ella non contiene alcun articolo al quale questi non abbia potuto soscrivere senza cangiare alcun che del suo sistema.

Anche la rivelazione obbiettiva, cioè interna, dei quaqueri dà luogo a diverse difficoltà. Se Dio tuttora si comunica immediatamente ad ogni uomo, se lo Spirito Santo nell'intimo di ciascuno rivela la verità, a che tutte quelle diverse rivelazioni esterne, a che l'incarnazione del Verbo istesso? Se tutti ricevono già interiormente dal Cielo i lumi necessarii, qual fine potevano mai avere tutte quelle particolari rivelazioni? Se tutti sono profeti, non deve più sussistere veruna particolare ispirazione. Eppure questi settarii, per dimostrare il loro lume interno, la loro così detta universale rivelazione obbiettiva, appellano con singolare audacia alle particolari comunicazioni celesti di cui furono fatti degni gli antichi inviati di Dio.

Ma lo scoglio maggiore contro cui viene a rompere tutto il quaquerismo è la natura dell'intima coscienza, che l'uomo ha di sè stesso; le leggi e le condizioni per le quali essa si forma e si sviluppa. Non fa neppure mestieri di provarlo, che comunemente l'uomo non giunge alla conoscenza di sè medesimo se non sotto l'azione di un altro spirito, e sotto una straniera influenza che si esercita dal di fuori. Le positive rivelazioni, non che contraddire a questo vero, lo pongono al contrario in maggior luce. Il lume interno progredisce sempre in unione all'esterno; alla rivelazione ne' nostri cuori sta sempre a lato quella fuori di noi; la parola dello Spirito dentro di noi ha per condizione di sua intelligenza la parola articolata. I profeti stessi, venerati come tali da' cristiani, subirono questa legge universale; le loro interne illustrazioni non erano affatto indipendenti da ogni condizione esteriore: sia che lo Spirito che loro manifestavasi assumesse una forma accessibile ai sensi, sia ch' egli annodasse le sue istruzioni alle credenze ed alle speranze già dominanti nella loro epoca. Qui noi non possiamo fare che una eccezione. *Luce di luce*, Gesù Cristo trovò in sè stesso ogni ve-

Ma Clarkson aggiunge inoltre: *It* (l'immagine di Dio propriamente detta) *made him know things not intelligible* SOLELY *by his reason*. (*Essa*, l'immagine divina, *gli fa conoscere quelle cose, che non sono intelligibili* SOLAMENTE *colla sua ragione*). Quindi le cose finite non sono l'unico obbietto sul quale può esercitarsi la ragione; e solo allora che trovasi abbandonata *unicamente* a' proprii sforzi, solo allora non può conoscere Iddio. Ma se la ragione è *cooperante* nel conoscere Dio, ne consegue essere la sua attività mai sempre necessaria, e perciò dobbiam conchiudere che la dottrina dei quaqueri sul ministero evangelico è radicalmente falsa. Finalmente, se non è possibile rigettare l'attività dello spirito umano quando trattasi della cognizione del Creatore, non si può più ancora negare la cooperazione della volontà quando si parla dell'amore del Sommo Bene: recente deduzione ammessa pure da Clarkson, ma prima ripudiata da Barclay. Veggasi realmente l'opera già summentovata di Clarkson alla pag. 188.

rità; nella sua divina persona si congiunse lo spirito assoluto all' umana natura, sotto l' unità d' un solo *io*, d' una sola coscienza. Quantunque però, se dobbiamo stare al testo biblico, non possiamo citarne alcun passo ove si scorga che in Gesù Cristo lo spirito umano siasi sviluppato indipendentemente da ogni esterna influenza.

Ora il principio fondamentale dei quaqueri si è, che l'idea di Dio possa destarsi nell' intelletto indipendentemente dalla parola esteriore, e da verun' altra azione esterna. Ma come vennero essi mai in cotale opinione? Non sarebbe ella una conseguenza necessaria dei primi errori del protestantesimo?

Lutero, infrangendo ogni legge dello spirito umano, immaginò che l' influsso divino in guisa affatto assoluta crei nuove potenze nell' uomo rigenerato; ma contraddisse quindi a sè medesimo facendo dipendere da condizioni esterne l' infusione di queste facoltà interiori. Se per diventare proprietà dell' uomo, esse non hanno bisogno di trovare nella sua natura alcun punto di unione, nè alcuna dote loro affinè; se le leggi onde esse operano nello spirito umano sono totalmente diverse da quelle ond' esso è retto, e sono esse qui al di sopra totalmente dell' ordine naturale, con qual diritto si poteva ancora sostenere la necessità di quelle condizioni che sono altrimenti indispensabili per lo sviluppo dello spirito umano, l'eccitamento e l' istruzione esteriore? Come si poteva attribuire ancora a quell' azione divina il carattere di assoluta, se si assegnavano dei limiti alla divina attività? Non era ella contraddizione il far agire il principio celeste assolutamente e condizionatamente ad un tempo? Se dunque i luterani dissero che l' azione di Dio non è in veruna relazione colle leggi interne dello spirito umano, dovevasi pure aggiungervi esser ella affatto indipendente anche da ogni condizione esteriore. Solo a questo patto era il sistema in perfetta armonia. Sotto questo rapporto il quaquerismo può dirsi il complemento delle dottrine del secolo decimosesto; soltanto nel sistema di Fox si può con logica rettitudine sostenere quella sentenza di Lutero, che *Dio solo istruisce il fedele interiormente*.

Infatti ogni insegnamento che l' uomo riceve dall' uomo, ogni istruzione che l' uomo ottiene dalle sue proprie letture, suppone necessariamente che in lui esistano certe facoltà sebbene assopite, le quali ponno esser richiamate a vita dalla parola; e che l' impronta, quel tipo che già fu preformato nell' anime nostre può per un' azione esteriore pervenire a nostra coscienza. Ma dacchè i luterani cancellarono nell' uomo l' imagine di Dio, la capacità religiosa; in qual relazione si potè più con-

cepire il leggersi della santa Scrittura e la predicazione del Vangelo coll'eccitamento del nostro spirito? qual potenza nostra doveva mai venir ridestata dalla parola di Dio? Totalmente diverso dal luterano doveva essere quel sistema che venisse a stabilire la necessità d'un' istruzione esterioro: in luogo di uno sviluppo delle facoltà religiose, il padre della riforma ne ammette una novella creazione; dunque gli ammaestramenti della Scrittura e della parola non vi possono aver luogo più di quello che fossero necessarii in quel punto, quando l'Autore di tutti gli esseri creò nell'uomo questa medesima facoltà. È forse la parola del maestro che comunica all'allievo la facoltà, la capacità (*optitudo*) dell'una o dell'altra scienza? La dottrina di Lutero sulla necessità d'un ammaestramento esteriore per giungere alla rigenerazione in Gesù Cristo, non presentava dunque alcun nesso colle sue teorie sul primo fallo dell'uomo: i quaqueri compresero, o almeno sentirono, una tale inconseguenza, e sostenendo che l'uomo degenerato in Adamo non ha più alcuna dote religiosa, che possa venir eccitata ed educata dall'esterno, rigettarono la necessità dell'istruzione esteriore: così portarono eglino la necessaria armonia fra i dogmi luterani; ma misero però di bel nuovo a scoperto la falsità di tutto il sistema.

Imperocchè è chiaro altresì che, giusta i principii più sopra esposti, la manifestazione esteriore, l'incarnazione del Verbo è destituita d'ogni fondamento. Gli *amici* professano in vero fermamente che Dio ci accorda la sua luce soprannaturale pei meriti di Gesù Cristo. Ma il sacrifizio consumato sulla croce dal Redentore pei peccati del mondo, ha perduto gran parte del suo significato: senza ch'egli facesse tanto solenne la sua missione, poteva patire nell'angolo più rimoto della terra; senza venire e rilevarsi; e se il divin Salvatore non è che vittima, in mezzo a noi, poteva espiarci in un mondo sconosciuto. Ma la rivelazione del divino amore verso di noi dandoci il suo Primogenito, la manifestazione di sua perfezione, l'ammaestramento della suprema sua volontà e del nostro ultimo fine, tutto apparteneva evidentemente all'opera della redenzione: ora è appunto tutto questo che invano si tenterebbe spiegare secondo i principii de' quaqueri.

Quindi fin da' suoi principii alla setta si fece il rimprovero che distruggesse la necessità di conoscere le azioni ed i patimenti del Figliuol di Dio per la nostra conversione al Signore. A ciò rispondevano i quaqueri colla seguente distinzione: o si tratta di un uomo illuminato dalla luce del Vangelo, o no. Nel

primo caso, egli è tenoto a conoscer la vita del Salvatore, perchè è pure obbligato a credervi: solo non è così nel secondo, perchè la parola interna insegna a costui ogni verità (1). Ma chi non vede l' insufficienza, anzi il nessun fondamento di tale risposta? In conseguenza Reith, celebre nel partito, fu qualificato in diversi sinodi come privo del vero loro spirito, e gli fu vietato di predicare, perchè non poteva persuadersi che *Per arrivare alla vita beata, non sia necessaria la fede nella morte e nella risurrezione di Gesù Cristo*: e nella sua storia del conte di Zinzendorf il celebre Spangenberg, vescovo moravo, come testimonio oculare dei quaqueri, scrive queste parole: « La dottrina che ci addita Gesù crocifisso, che ci insegna come solo nel sacrificio di lui si trova per tutto il mondo grazia e liberazione da ogni peccato, è pei tremanti, come per tutti i sapienti del secolo, un' incomprensibile follia » (2). Da ciò possiamo altresì comprendere come mai in America una parte dei quaqueri non ravvisi nella storia del Mediatore che una allegoria filosofica ed un mito religioso: lo stesso Barclay offerse frequenti occasioni a simili mostruosità, facendo menzione quasi ad ogni pagina nei suoi scritti *del Salvatore crocifisso nell' uomo, del verbo interiore che soffre sotto il peso de' suoi peccati*, ec. Il Cristo reale e visibile non può conciliarsi con un cristianesimo tutto spiritualizzante, e per questo imperfetto, con una chiesa puramente spirituale: un Dio che si abbassa per tutti i nostri bisogni sino alla nostra miseria, s' accorda troppo poco con idealisti che volano così sublime, perchè lo potessero venerare sinceramente: siccome nella storia ecclesiastica possiamo frequentemente ri-

(1) L. I, p. 110: « Sicut credimus, omnino necessarium esse iis historiam externam Christi credere; quibus Deus ejus scientiam voluit aliquo modo communicare; ita ingenue fatemur banc externam scientism esse consolabundam illis, qui subjecti sunt, et hoc interno semine et lumine acti: nam non solum sensu mortis et passionum Christi humiliantur, sed et in fide confirmantur, et ad sequendum praestantissimum ejus exemplum animantur . . . necnon saepissime reficiuntur et recreantur gratiosissimis sermonibus, qui ex ore ejus procedebant ».

(2) Alcuni scrittori dalle annunciate cose hanno dedotto che giammai i quaqueri non abbiano riconosciuto il sacrifizio della croce. Barclay non lascia alcun dubbio della fallacia di simile conseguenza, mentre in più luoghi della sua opera espressamente lo ammette; a cagion d' esempio così alla p. 109 si esprime: « Per hoc nullo modo intelligimus, neque volumus minuere, nec derogare a sacrificio et propitiatione Jesu Christi, sed e contra magnificamus et exaltamus illam, etc. » Conf. p. 148, 164, at passim. Clarkson, egualmente, nel già nominato suo lavoro, riferisca a pagina 320 un passo d' un altro quaquero, Enrico Tuke: « So far as remission of sins and capacity to receive salvation, are parts of justification, we attribute it to the sacrifice of Christ; in wom we have redemption through his blood, the forgiveness of sins, according to the riches of his grace ».

marcare simili conseguenze dedotte da simili principii, essi dovettero rivolgersi contro l' istesso Cristo visibilmente apparso; e per non arrossire del loro maestro, e per mettere d' accordo il passato col presente, trasformare il Redentore storico in una idea pura e senza forma.

Giunta all' ultimo suo complemento, andò così la riforma a confondersi in una specie di gnosticismo; cosicchè i quaqueri ben potevano avere dell' Uomo-Dio la stessa idea che i doceti giudei. L' umanità di Gesù Cristo è la forma necessaria di sua divinità, in quanto questa ci si presenta come nostra maestra nel nuovo Testamento: nella stessa guisa, e appunto perciò, anche la Chiesa colle sue fondamentali istituzioni è la forma essenziale della religione cristiana. Se in questa si vuol scevrare la sua sostanza dalla sua forma, essa pure si discioglie alfine indeclinabilmente in vane fantasie: del pari rigettata una volta l' umanità del Verbo, il celeste Liberatore non diventa più che un ente ideale.

Gonfio di un falso spiritualismo, il sistema dei quaqueri urta di fronte tutta la scienza teologica. Quindi quale non è la loro avversione per questa *prostituta di Babilonia?* Nè sanno essi trovar parole atte ad abbastanza esprimerne tutto il loro abbominio, e tutto il loro dolore che dai tempi dell' apostasia, come si compiacciono di nominare i precedenti alla riforma, abbia sopravvissuto fino a portare il suo veleno nella Chiesa riformata. Del resto qui ancora essi non fanno che ripetere ciò che a biasimo di una coltura strettamente scientifica produssero tanto sovente i luterani sul principio della scissura, sebbene spingansi ancor più all' estremo nella loro escandescenza (1). Produzioni scientifiche non sono certamente possibili senza umana operosità: ma questa appunto vogliono essi affatto rimossa dalla scienza delle cose divine. Tutto ciò che in fatto di religione rassomiglia ad un' idea chiara e determinata; tutto ciò che ha l' apparenza di un termine scientifico, desta già la loro bile; e condotti da una specie di istinto, giusto però sotto il loro punto di vista, schivano ogni formola consacrata dalla Chiesa e dalla scuola: se fanno qualche eccezione alla regola, ne è ca-

(1) Clarkson, come sopra alla pag. 249 così si esprime: « They reject all school divinity, as necessarily connected with the ministry. They believe, that if a knowledge of Christianity had been obtainable by the acquisition of the Greek and Roman languages, and trough the medium of the Greek and Roman philosophes, the Greeks and Romans, themselves had been the best proficients in it; whereas the gospel was only foolishness to many of these ». Le quali espressioni sono un guazzabuglio di errori e di verità. Barclay usa anche termini molto più energici e si scatena con impeto maggiore.

gione il non potersi altrimenti spiegare sovra certi punti, in un modo a tutti intelligibile. Ma che poi ne avvenne? che sono caduti in una indifferenza assoluta pel dogma; che il cristianesimo fra loro si risolve in meri sentimenti vaghi ed indeterminati; e siccome molti di loro non vengono mai in cognizione di ciò che propriamente debba chiamarsi cristiano, così in ghiribizzi e fantasmi andrebbe quanto prima a disciogliersi tutto il sistema religioso da loro professato, se spesse fiate non venissero da straniere influenze ricondotti alle dottrine positive del Vangelo, come accadde recentemente (1).

Finalmente quanto poco convengano le loro idee intorno al battesimo, all' eucaristia ed al culto esterno in generale coll' essenza d' una rivelazione esteriore e di fatto, e colla natura e le indigenze dello spirito umano, abbisogna appena d' uno sguardo per ravvisarlo; prescindendo anche dalle loro stranissime depravazioni della sacra Scrittura. Dicendo essi che la mensa eucaristica ci deve condurre ad un commercio interiore con Dio; che il battesimo non è l' abluzione del corpo, ma la consacrazione dell' anima nel fuoco e nello Spirito (in che tutto consisto quanto asseriscono di vero), altro non fanno che ripe-

(1) In questa guisa si esprime Clarkson nella precitata opera a p. 313: « Per quanto è possibile i quaqueri si attengono rigorosamente alle espressioni scritturali, ed appunto per questo lor sistema poterono evitare le teologiche dispute, che hanno lacerato ogni altra comunione ». Se noi non vediamo neppur presso i pagani alcuna dogmatica controversia, egli è parimenti perchè essi non avevano veruna dottrina, o simbolo, e la loro religione, nulla offrendo da esaminare allo spirito, solo parlava ai sensi ed all' imaginazione. Se i primitivi cristiani avessero rassomigliato ai quaqueri, come lor piace affermare, l' Evangelo già da lungo tempo sarebbe disparso dalla terra. Infatti il cristianesimo poggia su d' una dottrina insegnata dalla infinita sapienza; e sono come base della sua storia nozioni ed idee, di modo che, non ravviva i sentimenti, che dopo illuminata la ragione. Del resto si vide in tutti i secoli, che coloro i quali si dichiararono contro il linguaggio della Chiesa, non tengono d' ordinario il dogma nel grado che gli si addice; solo le parole della Scrittura in sè medesime per essi son cosa sacra, ripudiando il resto come profano. Nè anche i quaqueri fanno eccezione alla regola. Difatti essi rigettano le espressioni di *persona* e *Trinità*; e così anche la loro dottrina sul mistero di Dio trino ed uno, è sì poco precisa e determinata, che avrebbero potuto servirsi delle loro formole eziandio gli ariani, i sabelliani, i fotiniani e gli stessi discepoli di Paolo Samosatense. A questo modo si schiva ogni contesa: certamente, dacchè non rimane più nulla su cui contendere. Il termine di *Trinità*, a detta dei tremanti non si riscontra nè in Giustino, nè in Ireneo, nè Tertulliano od Origene, nè in generale nei Padri dei tre primi secoli (*They find it neither in Justin Martyr, nor in Irenaeus, nor in Tertullian, nor in Origen, nor in the fathers of the three first centuries of the church*; ubi supra, pag. 314); e realmente siccome essi non leggono le opere dei Padri, non possono trovarvelo; altrimenti l' avrebbero rinvenuto in Teofilo d' Antiochia, in Tertulliano, in Novaziano, Origene, Dionigi di Roma, come anco in Dionigi Alessandrino.

tere quanto la Chiesa ha in tutti i secoli proclamato e nulla hanno essi di proprio.

Qual noia mortale, quale aridità di spirito, quale stupidità, quali fantasmi tormentino i più di loro nel silenzio delle loro religiose adunanze, lo sa ben Dio, e lo può di leggieri congetturare chi se n' abbia procurata qualche contezza mercè la propria o l' altrui osservazione (1). Cristiani ben istrutti e perfetti, voi ben potete ritrovare in voi stessi di che sempreppiù nudrire, eccitare, ravvivare la speranza, la fede e l' amore! Ma anzi non è neppur questo a che i quaqueri attendano: inerti e passivi aspettano in silenzio assolute rivelazioni. Come mai si illudono! Lo Spirito divino non fa che congiungersi a ciò ch' è già preesistente nell' anima; se vivifica, se infiamma il sentimento non è già ch' egli crei primieramente nell' uomo e il cuore e le verità che ponno toccarlo. Egli è altresì facile il vedere in quale illusione si trovino i quaqueri riguardo alla loro pretesa ispirazione. Che cosa è mai dessa? impressioni ricevute dal di fuori che nel raccoglimento dello spirito si ridestano, e commuovono con veemenza, affezioni lungo tempo represse e nulla più (2).

(1) Uno scrittore disse: « Di qui nasce che voi trovate in un' assemblea di quaqueri una collezione di mummie, quantunque fra di loro vi sieno ben pochi idioti. Molti sembrano aspettare la visione celeste come Giacobbe, vale a dire dormendo; poichè in ogni adunanza di quaqueri io ne ho veduti molti dormire. Altri son là con una faccia su cui si legge al primo sguardo che la noia ha collocato il suo trono ».

(2) Clarkson, vol. I, p. 146 e seg., ha un passo che spiega assai bene psicologicamente come i quaqueri pervennero a questa dottrina, che Dio solo rischiara le intelligenze e vivifica i cuori indipendentemente da ogni umana attività. Siccome spesso per una forza misteriosa noi siamo spinti verso le cose celesti; e l' anima nostra soggiogata da invincibile diletto volge le sue potenze al Salvatore del mondo, e trova nel suo seno ineffabili dolcezze; questo fenomeno pose in mente ai quaqueri che la sola luce divina desta nell' animo le idee ed i sentimenti religiosi. Siccome il passo di Clarkson ci mette assai addentro nello spirito del sistema, noi crediamo di qui tradurlo. « La società (degli amici) dic' egli, afferma che lo Spirito è nostro maestro non solo coll' interna parola immediatamente diretta al nostro cuore e senza intervento di oggetti esteriori; ma che ancora ci illumina col mezzo del mondo visibile e collo spettacolo della natura, anzi con quanto ci vien fatto d' incontrare nella vita, soltanto che si ponga accurata attenzione alle sue ispirazioni. L' uomo che non chiude il suo cuore a questi divini ammaestramenti, contempla i cieli, gli animali e le piante con occhi spirituali. S' egli volge lo sguardo intorno a lui, tutto gli offre istruzione pel nutrimento della sua vita interiore, e ciò senza alcun moto di sua volontà (*Without any motion of his will*). In tutto egli riconosce gli attributi di Dio: i cieli e la terra lo invitano a gratitudine, e ad offrirsi in olocausto al Signore. Se il tenero agnello bela e saltella sul prato, ei vede in ispirito la felicità dell' innocenza; se altrove egli mira l' altiera quercia squarciata dal turbine, il lume interiore gli mostra la vanità delle umane forze; mentre nell' arbusto che ha sfidata la tempesta viene a conoscere tutto il pregio dell' umiltà; in autunno al cader delle foglie medita la caducità de' suoi giorni, ed impara a tesoreggiare pel cielo. Di que-

Inutilmente si dibattono eglino contro l' elemento umano, bisogna pure che ne subiscano l' impero : egli è desso che si riproduce in loro sotto ogni forma. E chi non vede d' altronde come dalle loro adunanze non traggano alcun vantaggio nè il fanciullo di corpo nè chi lo è di intelletto? Noi non farem più che una domanda : se lo Spirito divino onde provocare il sentimento religioso spiega una virtù totalmente creatrice ; se, come dicono i quaqueri, ei non si appoggia a nulla di preesistente nel cuore umano, qual è la causa che lo impedisce mai sempre di suscitare a sè dei profeti e dei predicatori fra i bimbi di pochi mesi ? Negheremo noi che in questa ipotesi il fanciullo potrebbe esser l' organo dello Spirito Santo del pari che l' adulto ?

Abbiam veduto come i quaqueri mettano in lotta la luce e le tenebre, il cielo e l' inferno. Quanto essi dicono sulle distrazioni mondane, che lo spirito maligno loro insinua continuamente nelle religiose adunanze, è ben agevole a comprendersi. Sarebbe loro molto più facile il raccogliere lo spirito, riconcentrarlo nel suo santuario e prepararlo ai più fecondi sentimenti, se gli ponessero innanzi un oggetto esteriore su cui esercitarsi e riflettere, e provarsi poscia a più liberi voli. Ma, tutto all' opposto, abbandonando essi il fedele a sè stesso, togliendogli quanto potrebbe rialzargli l' anima e guidarlo a Dio, solo lo spirito di pochissimi arriva a liberarsi dalle distrazioni : per questo cadono eglino in tremiti, in terrori, in angoscie ; e le loro convulsioni lungi dall' essere il segnale dell' avvicinamento dello Spirito Santo soggiogatore delle potenze di Satana, non ci offrono che una prova evidente della falsità di tutto il sistema.

sta guisa lo spirito di Dio ammaestra l' uomo coi fenomeni del mondo esterno. Ma quando questo spirito si è ritirato da noi, o per meglio dire, quando l' uomo più non gli porge benigno orecchio, allora egli non può più dargli cotali insegnamenti. Lo spettacolo della natura non desta in lui che idee fisiche, e l' uomo mondano non vi attinge che passaggieri godimenti. Può egli amar la luce del sole, bearsi della vaghezza de' fiori ; l' architettura delle piante, la rapidità del passero vestito di magnifiche piume lo incantano pure ; ma il bello superiore della natura, quell' indicibile incanto che si prova nel vedere i suoi rapporti con Dio, tutto questo è perduto per lui. Le cose terrestri non ponno fare più su i di lui sensi alcuna impressione soprannaturale ». Senza dubbio qui si pronunziano delle verità grandi , importanti e da tutti riconosciute : senza dubbio lo spettacolo della natura non rende testimonianza di Dio che nei cuori illuminati dalla grazia ; senza dubbio è lo Spirito divino, fonte di tutti i pensieri che ci innalzano al cielo ; ma senza l' atto dell' uomo, senza la cooperazione dell' intelligenza invano la luce sì esterna che interna brillerebbe agli occhi nostri ; non ridestando le potenze dell' anima, rimarrebbe sempre infruttuosa. I quaqueri pure, sebbene per forza, lo riconoscono quando assegnano cotal condizione : *Wha is* ATTENTIVE *to these divine notices, sees the world with spiritual eyes.* (Chi *pone attenziona* a questo divino linguaggio, ec.).

CAPITOLO III.

GLI ERRNUTANI O SIA LA SOCIETA' DEI FRATELLI. — I METODISTI.

§ LXXII.

Preliminari storici. — I fratelli moravi.

Gli errori che ora ci accingiamo a passare in rassegna risultano dai principii proprii dei fratelli moravi e da quella tendenza pietitisca che nel protestantesimo fu introdotta da Spener: bisogna dunque che innanzi tratto si espongano brevemente i caratteri di questa e di quelli.

Ad onta di tutti gli sforzi fatti dalla Chiesa per ricondurre gli ussiti all' unione coi cattolici, un numero considerevole di essi sussistette fino alla riforma, che, ridestando le loro speranze, loro rese il primitivo vigore e vita novella. Animate dalle medesime passioni, le due sette si riconobbero tosto sorelle; se non che, nell' atto di porgersi la mano, siccome la prima era più debole, trovò di dover accomodarsi alle opinioni dogmatiche della seconda. Ristabilire il regno di Dio, assestare la Chiesa su basi novelle, erano del pari il motto distintivo di Giovanni Huss e di Martino Lutero; i due riformatori dissentivano però in alcuni punti essenziali. Non potevano quindi realmente i discepoli di quello accostarsi a questo senza assoggettarsi ad assai mutazioni.

Ecco in due parole in che dissentivano da Lutero i fratelli moravi e boemi, dacchè questo era il nome ondo si distingueva la setta degli ussiti. Il riformatore boemo (Giovanni Huss) non aveva avuto alcun sentore di quella teoria della giustificazione, che poi fu messa in campo dal riformatore di Sassonia; e quindi professava ancora principii essenzialmente diversi sulla natura e sul valore degli atti umani. Le sue massime sulla disciplina ecclesiastica erano severe sino all' assurdo: chi lo crederebbe? Per patto della loro riunione coi cattolici arrivarono i suoi discepoli fino ad esigere che si punissero di morte tutti i peccati mortali; vale a dire, secondo loro, *gli eccessi nel bere e nel mangiare, l' usura, l' incontinenza, lo spergiuro, ogni retribuzione per messe e confessioni*, ec. Molti di loro volevano di soprappiù che s' accordasse a ciascuno il diritto di infliggere egli stesso la pena capitale a chiunque vedesse macchiarsi d' uno dei suddetti peccati. Il fondatore della setta, noi lo sappiamo, non

era giunto nel suo zelo riformatore fino a cotali mostruosità; non è però men vero che l'impulso dato da lui era tale da spingere al più strano fanatismo. E non diceva già egli stesso che se un principe od un capo della Chiesa cadono in grave colpa, nessuno è più tenuto ad obbedirli?

Nè qui tutte stanno le assurdità che i nostri settarii volevano imporre ai cattolici: Voi rovescerete, soggiungevano, tutti gli stabilimenti di letteratura e di scienze; professerete che chi si dice maestro nelle arti belle è un gentile, un pubblicano; solo a questi patti voi verrete annoverati fra i nostri fratelli. Cionnonostante la riflessione, l'esperienza e la sventura introdussero col tempo alcuni salutari cangiamenti su tutti questi punti.

Nel tratto successivo parte di loro essendo poi entrata in relazione coi valdesi, ne ritrassero molti errori dogmatici, ch'erano affatto stranieri così ad Huss come ai calistini ed a Rokyccana, loro capo. Questi pervennero anzi gradatamente a non differire dai cattolici che per l'uso del calice nell'eucaristia; ma quelli se ne separarono nel 1450, formando così quella corporazione particolare che prese poi il nome di *fratelli moravi* o *di Boemia*. Giusta un'apologia pubblicata l'anno 1508, ed anche alcuni altri documenti anteriori, essi presero a combattere non solo la transustanziazione, ma ancora la presenza corporale di Cristo sotto le specie consacrate; e se dalle loro formole si può stabilire qualche cosa di positivo, essi professavano, riguardo al Sacramento dell'altare, quasi gli stessi sentimenti che passarono poscia fra i calvinisti. Tuttochè ammettessero sette sacramenti, rigettavano inoltre, come è facile il credere, l'ordinazione cattolica: essendo, secondo loro, Gesù Cristo la sorgente immediata di ogni podestà spirituale. Per ultimo essi impugnarono anche il purgatorio ed il culto dei santi.

Quanto però alla disciplina si distinsero mai sempre per somma severità; la scomunica era appo loro frequentissima. Secondo l'antica divisione de' Valdesi si annoveravano fra di essi gli *incipienti*, i *progredienti* ed i *perfetti*; tre ordini in cui veniva classificato ciascuno a norma de'suoi progressi nella vita dello spirito. Quest'era la dottrina e la disciplina particolare dei fratelli boemi all'epoca che si congiunsero al padre della riforma.

Contro il suo solito, Lutero si mostrò indulgentissimo quanto alle opinioni dei fratelli moravi sull'eucaristia, moderazione che gli fruttò d'assai. Nell'anno 1536, oltre all'accondi-

scendere sulla presenza reale (1), essi ammisero anche i principii della giustificazione protestante. Solo quanto alla necessità della santificazione e delle buone opere si espressero eglino assai più preciso e più forte che non Lutero (2). Ciò ebbe luogo in una pubblica confessione di fede consegnata nelle mani del re Ferdinando. D'allora in poi i fratelli di Boemia e i novatori di Sassonia furono stretti tra loro con un patto solenne, il che fece concepire a Lutero la migliore opinione dei novelli credenti. « Altre volte, egli dice nella prefazione da lui premessa all'edizione di detto simbolo, io odiava i piccardi (così egli chiama i suoi partigiani di Moravia); ma oggidì essi si mostrano più gentili, amabili e galanti, per non dire più modesti ed assai migliori ».

Anzi non recò neppure il minimo svantaggio ai fratelli ch'essi, invece di rispondergli con frasi così lusinghiere, gli mandassero una deputazione per rappresentargli i disordini dei suoi addetti, e fargli vivamente sentire la necessità di una riforma in proposito. « Visto, dice un protestante, non istarsi più che tanto a scrupoleggiare nella nostra chiesa sui costumi e sulla morale, hanno creduto inviare una deputazione a Lutero per dargliene sentore » (3). Venne loro egualmente concesso di conservare il celibato ecclesiastico, usando anche qui il riformatore tutta l'accondiscendenza alla loro persuasione. Comechè fra le due comunioni l'alleanza venisse rinnovata anche nel 1575, pure essi non costituirono mai una sola Chiesa unita anche da legami esteriori.

Se però Lutero trovò i piccardi graziosi e gentili, il suo giudizio si deve ascrivere alla loro prontezza nell'aderire alle sue dottrine; ma il governo austriaco non ebbe mai a compiacersi tanto della loro gentilezza, da trovarli degni de' suoi favori. Covando contro di questa casa regale un odio profondo ed

(1) *Confess. bohemica*, art. XIII. In Augusti, ubi supra, P. IX, pag. 205: « Item et hic corde credendum ac ore confitendum docent, panem coenae dominicae verum corpus Christi esse, quod pro nobis traditum est; calicemque verum sanguinem ejus, etc. Docent etiam quod his Christi verbis, quibus ipse panem corpus suum, et vinum speciatim sanguinem suum esse pronuntiat, nemo de suo quidquam affingat, admisceat aut detrahat, sed simpliciter his Christi verbis neque ad dexteram neque ad sinistram declinando credat ».

(2) *Art.* VI, p. 284 e seg. Conf. art. XI, p. 300.

(3) *Principii della costituzione dei fratelli moravi* di Francesco Buddeo. La qual opera si trova negli scritti del conte di Zinzendorf, edizione di Francoforte sul Meno, 1740, pag. 229. Il principal lavoro intorno agli ussiti di quest'epoca è: *Joachimi Camerarii historica narratio de fratrum orthodoxorum ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia*, Eidelberga 1605.

inveterato, non sì tosto veniva lor porto il destro, inalberavano lo stendardo della rivolta. Laonde spesso l'autorità dovette pesare sopra di essi; e fu allora che molti rifuggironsi in Polonia, ove si strinsero in alleanza coi riformati e cogli anabattisti. Continuando le emigrazioni dalla Boemia e dalla Moravia ancora sul principio del decimo ottavo secolo, i moravi in particolare si diressero alla volta della Lusazia, stanziandosi nei possedimenti del conte Zinzendorf, e soprattutto nella montagna di Hutberg, dove altri de' protestanti malcontenti vennero pure ad implorare libertà di culto dallo stesso signore; tutta la colonia fu chiamata col nome di *Herrnuth* (1).

§ LXXIII.

Spener ed i pietisti.

Un movimento avvenuto fra i luterani della Germania, ebbe circa lo stesso tempo una grande influenza sulla setta dei fratelli boemi, e mutò in molta parte la loro condizione. Giacomo Filippo Spener, nato a Ribeauvillers nell'Alsazia, nel 1635, rompendo guerra a' suoi correligionarii, censurò la teologia dei protestanti alemanni come niente fondata nella santa Scrittura, come un inutile ammasso di molte formole, senza calore, senza sentimento e senza unzione, sterile affatto per tutti i bisogni della vita, cagione di religiosa indifferenza e di morale dissolutezza. Secondo lui le concioni non altro erano che un eco fedele di accademici discorsi; prerogative degli apostoli suoi contemporanei erano ignoranza e violenza, velate da un certo far dommatizzante che attrae il volgo ma non è capace di commoverlo: uomini per fino che non avevano mai sperimentata in sè stessi la virtù rigeneratrice del Vangelo, nè la tenevano necessaria per annunciare con frutto la parola di Dio; sicchè dal loro petto giammai non sgorgava parola di vita atta a muovere i cuori e la volontà (2).

Ma vieppiù corrucciavasi Spener vedendo non in cause passaggiere, ma nei dogmi fondamentali della Chiesa protestan-

(1) *Herrnhut* parola tedesca che significa *guardia* o *protezione del Signore*, dalla quale agevolmente scorgesi essere derivata la denominazione di *herrnhuter*. *(Nota del trad. franc.)*

(2) I medesimi protestanti dipingono quest'epoca con colori ancora assai più neri; a cagion d'esempio veggasi il lavoro di Guglielmo Hossbach predicatore alla novella chiesa di Gerusalemme a Berlino, intitolata: *Filippo Giacomo Spener ed il suo secolo, quadro di storia ecclesiastica*; edizione di Berlino del 1828. Parte I, pag. 1-185.

te aver questo guasto la sua radice. Però tutto egli non seppe scandagliare quell'abisso; stantechè non seppe mai comprendere in tutta la sua evidenza che l'albero da Lutero piantato non poteva recare necessariamente che tali frutti: ei volle piuttosto sempre lusingarsi, non ravvisandovene che una molto pericolosa occasione: per questo illuso da sè stesso, volle solo rinnovare, non già mutare le antiche basi della riforma. In realtà però egli muoveva guerra alla dottrina del secolo decimosesto in molti articoli, dipartendosi dai simboli luterani sì nei rapporti della fede colle buone opere, e tra la natura e la grazia, come sulla possibilità di adempire la legge: sulla perfezione richiesta nel cristiano, non meno che sull'efficacia e la forza della virtù santificante.

Sulle prime dommatizzò a Strasburgo, poi a Francoforte, a Dresda, a Berlino, città, dove ottenne i più grandi ed universali successi (1). In molte opere, e segnatamente ne'suoi *Pia desideria*, proclamò liberamente i suoi sentimenti avanti tutta l'Alemagna protestante. Allora, sebbene gran numero e i più potenti fra i dottori prendessero la difesa della luterana ortodossia; sebbene la facoltà teologica di Vittemberga segnasse bentosto le contraddizioni in cui egli si era messo contro la sua Chiesa, e pubblicamente lo condannasse, perchè predicava essere la fede giustificante attiva per l'amore, e rappresentava la rigenerazione come trasformatrice dell'uomo in tutto il suo essere, e sosteneva che le buone opere sono il vero contrassegno della vera fede, che l'assoluzione non è efficace senza un vero dolore, ec.; vano riescì ogni riclamo, tutti gli sforzi inutili: Spener si insinua sempre più ne'cuori, e scuote potentemente le fondamenta della luterana ortodossia nella Germania (2).

(1) Filippo Giacomo Spener, fu addottorato in filosofia all'università di Strasburgo in età di diciotto anni, e nel 1664 in teologia. Salito in molta fama di scienza e di pietà, il senato di Francoforte gli esibì nel 1666 il posto di primo fra i pastori (protestanti), ed egli lo accettò dietro decisione degli stessi magistrati di Strasburgo. Quivi incominciò egli nel 1670 a tenere quelle adunanze particolari e private pel ravvivamento del sentimento religioso e della vita cristiana, che vennero denominate *collegia pietatis*. Fu poi nel 1686 dall'elettor di Sassonia chiamato a Dresda come predicatore, suo confessore a membro del concistorio supremo. Qui incominciarono propriamente le sue controversie religiose contro que'luterani, ai quali non andava a genio la sua severa morale e la sua tendenza al misticismo. Avendo con calore, sebbene rispettoso, rimproverato all'elettore le sue scostumatezze, fu preso in odio anche da lui; quindi accettò nel 1690 l'impiego di ispettore e pastore in Berlino. L'università di Halla fondata nel 1692 gli fu totalmente devota. Morì in Berlino nel 1705. Egli fu anche il creatore della scienza araldica in Germania. B.

(2) I teologi di Vittemberga, Deutschmann, Loescher, Haunecken e Neu-

Quantunque questo uomo sia degno per una parte di molta lode, si ha pur diritto di indirizzargli gravi rimproveri. Limitato, anzi assai corto di vista sulla questione della Chiesa, non potè mai penetrarne la natura e la costituzione, e promosse altamente lo spirito anti-ecclesiastico (la tendenza all'isolamento). Ancorchè esalti la fede, qual divin germe e quale celeste virtù da cui scaturiscono buone opere e sante azioni, non è men vero per questo ch'ei minacciasse di seppellirla sotto le ruine del cristianesimo, per non aver saputo estimare la scienza nel modo che le si conviene; e di aver istillato una specie d'odio per quelle idee determinate e precise, le quali, mentre irraggiano l'intelletto, possono sole costituire il vero fondamento d'una soda

mann si distinsero fra gli avversarii della nuova dottrina. Un protestante, Hossbech, sul punto della giustificazione levasi contro questi dottori, accusandoli di non aver difesa la vera luterana ortodossia (*Spener e la sua epoca*... Parte II, p. 61, 221, 232). Qualunque sieno i meriti ed il talento di questo scrittore noi non temiamo di dirgli, ch'ei non ha punto approfondito l'insegnamento del secolo decimosesto; tutte le definizioni ch'egli ci dà delle relative dottrine mancano di chiarezza e precisione. Quindi non farà meraviglia s'egli dice alla pag. 229, non esser tutta la disputa altro che una logomachia. Ben altrimenti la sentirono i teologi di Vittemberga, accortisi non esser controversia di parole ma di dottrine. Nell'articolo intorno alle buone opere, ei si pone a contrariar formalmente il libro della Concordia, dichiarandosi seguace del pietismo (pag. 244), ei dice altrove (pag. 240): « Questo mai inteso zelo precipitò gli *ortodossi* in gravi falli; per esempio essi sostenevano non poter il cristiano compier la legge, nè fare un'opera buona. Non era forse per la Chiesa luterana un insulto, come diceva Spener, insegnare una somigliévol dottrina, tanto più ch'essa andava contro ai principii del maestro, non meno che ai libri simbolici? Nè qui sta tutto: non solo le buone opere del fedele, proseguivano i Vittembergheai, non sono buone, ma elle non son guari più cattive delle sue stesse prevaricazioni. Aggiungevano esser impossibile all'uomo astenersi da ogni peccato mortale; e sfidavano i pietisti a mostrare un sol giusto che abbia costantemente camminato nella via del Signore: tutte proposizioni strane ed insostenibili ». Sì, senza dubbio, ecco delle proposizioni strane presso i cristiani, ma non già nella riforma: strane piuttosto nella riforma tutte le proposizioni di Spener, come quelle che urtano di fronte tutte le luterane confessioni di fede. Se il riformatore d'Alsazia avesse rigettato i libri simbolici e rinegato l'insegnamento di Lutero, avrebbe ragione in tutti questi punti di dottrine; ma egli invocava questa doppia testimonianza sostenendo che finora erano stati intesi male; or qui egli aveva tutto il torto. Ad ogni modo Walcha, Schroekh ed altri scrittori caddero negli stessi errori d'interpretazione.

Spener partecipava a' principii di Lutero soltanto sulla Chiesa, intorno al sacerdozio universale di tutti i fedeli, e agli altri punti che vi hanno rapporto, attenendosi a quanto ne aveva egli detto nella sua istruzione ai fratelli boemi: quando adunque la facoltà di Vittemberga dichiara « riguardar Spener i Simboli come libri puramente umani, nei quali può esser incorso qualche errore; svincolar egli il credente da ogni autorità sulla terra in materia di fede; non la società fondata da Cristo ma la Scrittura solo conservare la parola di Dio », allora vedesi che Spener per rovinare la riforma adoperò gli stessi principii da Lutero invocati contro la Chiesa cattolica.

pietà. Di qui la morbosa *sensibilità* dei pietisti, di qui la loro esiziale apatia pel dogma. Le idee di Spener sulla filosofia e sulla teologia speculativa erano veramente assai corte e ristrette. Perciò, quantunque nella sua coltura egli non mancasse di una certa universalità, che preservò lui individualmente da più gravi errori, la sua arcana tendenza al misticismo, ed il moto da lui impresso in questa direzione trassero ben sovente i suoi discepoli nelle più mostruose aberrazioni.

Si nota da ultimo in Spener uno spirito d'orgoglio e di separatismo, e fu questo certamente che lo spinse a fondare una corporazione particolare. La Chiesa protestante, egli diceva, è un corpo infermo ed ulcerato in cui la virtù non può produrre alcun frutto. Ma per vere che sieno coteste parole, non ne consegue però il diritto da lui arrogatosi di rizzare altare contro altare, fondando una *piccola Chiesa* di mezzo alla sua Chiesa. Già, durante la sua dimora a Francoforte, nel 1670, egli fondò i suoi *collegia pietatis, radunanze religiose di alcune anime pie* che assembravansi per propria edificazione, d'onde ne derivò il nome di pietisti dato ai seguaci di Spener (1). Senza essere in decisa scissura coi luterani, essi formano fra di loro come una comunione particolare; e ad onta della lor falsa, e ben sovente tutto fantastica divozione, dell'ipocrisia e dell'orgoglio che li deturpano, sono ancora il sale della Chiesa protestante.

Un'opinione diffusa dalla setta, quantunque combattuta dal suo fondatore, si è, che debba il vero credente conoscere con certezza il punto in cui viene giustificato. È agevol cosa, dicono i pietisti, riconoscere l'ora nella quale la grazia rigenera e purifica tutto l'esser nostro: perchè ogni uomo in un giorno della sua vita è colpito da un disperatissimo terrore alla vista dei giudizii di Dio; ma bentosto la fede viene a consolarlo, ed all'istante gli riempie l'anima d'una gioia così tutta pura, tutta celeste che l'uomo, prima di quel punto, non ne aveva provato mai il minimo presagio: è a questo duplice carattere che si distingue l'istante della spirituale rigenerazione? Ma una tale dottrina può esser causa di ben funeste conseguenze! Un umile fedele che, nutrito mai sempre dei principii della vera pietà, praticò costantemente le sante massime del Vangelo, amò sempre il suo Creatore come un padre santissimo, buono e misericordioso, nè mai si macchiò di colpe mortali; questo fedele

(1) Poco dopo Schwenhfeld e Giacomo Bohm stabilirono simili società in Islesia; Teofilo Broschbandt ed Enrico Muller in Sassonia ed in Prussia; Wigler nel Cantone di Berna, ec., e fu in questa guisa che la setta si diffuse da lontano. *(Nota del trad. franc.)*

così fortunato non avrà mai sentito straziarsi il cuore dai terrori d' una coscienza colpevole. Ora appunto per questo dovrebbe egli cadere nella più nera disperazione, e nelle angosce e nei dubbii i più crudeli; se per gustare la pace del cuore, e per esser certi della nostra giustizia innanzi a Dio, abbisogna che la divina vendetta ci abbia prima pei nostri trascorsi fatti tramortir di spavento. Potrebbe altresì taluno produrre artificiosamente queste angoscie dell' animo, e allora tutta la sua vita spirituale non sarebbe più che apparenza ed illusione.

Cotesta dottrina, come ben ciascuno può accorgersi, non è che una più perfetta riproduzione della luterana sulla giustificazione. Il sassone dottore levava la sua esperienza particolare a regola generale; i fatti individuali della sua coscienza ei li metteva fuori come supreme verità. Durante la sua dimora a Wartburgo, egli scrisse a proposito degli anabattisti: « Bisogna provare questi novelli apostoli, e se sono stati gettati nella disperazione, se la legge ha impresso nei loro cuori i suoi terrori, voi potrete riconoscere la loro missione superiore ». Noi abbiamo veduto d'altronde come, secondo Lutero, la divina virtù riparatrice crei di nuovo le facoltà spirituali. Ora cotesta dottrina conduceva direttamente all' altro errore che il credente possa determinare l' ora ed il minuto, in cui si è operata la sua rigenerazione, e la sua trasformazione felice. L' insegnamento cattolico, come si vede, respinge tutte queste aberrazioni; la grazia, dice la Chiesa, realmente conferita all' uomo nel battesimo, opera in lui durante tutto il suo pellegrinaggio; e lo Spirito di Dio in esso ricevuto perennemente continua a produrre i suoi frutti di benedizione. Ma Lutero non voleva saperne di grazia *obbiettiva* quando parlava di queste lotte disperate: egli l'aveva anzi già rigettata fino dapprincipio.

§ LXXIV.

I principii dei fratelli moravi e quelli de' pietisti insieme rifusi.

I principii di Spener diffusi in molte parti erano divenuti oggetto del pubblico insegnamento anche nell' università di Halla. In questa scuola appunto vennero educati il conte di Zinzendorf (1), e i suoi amici Watteville e Spangenberg, che furono

(1) Veggasi la *Vita del conte di Zinzendorf*, scritta da K. A. Barnhagen d' Ense, edizione di Berlino 1830, ove vien tratteggiato il ritratto con molta

poscia l'anima, e, l'uno dopo l'altro, vescovi de' fratelli moravi rifugiati ad Herrnhut. L'indifferenza dommatica, la tendenza unicamente pratica e l'alterigia separatistica ond'erano guidati sì gli ora nominati dottori, come i diversi membri colà riuniti, ravvicinarono bentosto ambe le parti: i fratelli moravi vi recarono come loro prerogativa particolare una severa disciplina; Zinzendorf, Vatteville e Spangenberg la teologia così detta della croce e del sangue. Di qui nacque l'ernutismo che sembra appunto un amalgama di questi elementi.

La colonia del conte di Zinzendorf componevasi di fratelli moravi, di luterani e riformati. Unicamente pratico nelle sue tendenze egli tentò di riunire tutti i partiti: Noi siamo tutti congiunti negli *articoli principali*, ripeteva egli loro: perchè mai non ci riguarderemo tutti come veri fratelli nella fede? Zinzendorf si era formata l'idea che tutti coloro, che credono alla redenzione per la morte di Gesù Cristo, formino un solo gregge, una sola Chiesa, anche tenendo solo e credendo fermamente questo articolo, senza alcun riguardo alla relazione di un tal dogma colle altre questioni. Egli giunse realmente anche a persuaderne i suoi rifuggiti: ma nondimeno, onde iscansare ogni alterco e le loro pregiudicievoli sequele, divise la sua comunione in tre classi (*tropi*) do' luterani, dei riformati e dei fratelli moravi (1).

Le parole e la condotta di Zinzendorf mostrano all'evidenza che egli pure voleva innalzare il suo edifizio sulla base d'un orgoglio separatistico. Per lui pure la Chiesa luterana è senza speranza di riparo affatto corrotta; egli è indefesso a trapiantare dovunque la *società de' fratelli*, e mentre la sua comunione può offrire un asilo a tutti que' membri della confessione luterana, che non ancora sono del tutto incancreniti, tutto il resto n'andrà irreparabilmente in dissoluzione. *La Chiesa luterana*, egli dice in suo lingnàggio, *verrà sì fattamente dissanguata e*

maestria ed imparzialità. Anche Spangenberg, Reichel, Duvernoy atesero la vita di Zinzendorf. Egli ebbe i natali a Dresda l'anno 1700, e vi morì nel 1760.

(1) Leggesi nella collezione delle opere di Zinzendorf alla pag. 205: « Egli (Melantone) non esige unità di credenza che nei dogmi essenziali. Tutti i partiti potrebbero adunque riunirsi nei punti fondamentali; acciecamento deplorabile! ciascun dottore porge il suo articolo come un punto accessorio, e fa dell'opposta dottrina un errore fondamentale ». Quanto mai un simile pensiero sarebbe stato fecondo e benefico, se si fosse tenuto fermo! Non può leggersi senza interesse ciò che Zinzendorf dice dei cattolici, in mezzo alle persecuzioni che doveva sostenere dal lato dei protestanti. Vedi Barnhagen alle pag. 49, 143 e altrove.

munta, da non restarne altro che uno scheletro (1). Si rifiutò altresì di sottoscrivere la confessione d'Augusta fino al 1748.

In forza della loro *teologia della croce e del sangue* (espressione prediletta degli ernutani, ma dagli altri protestanti recenti dileggiata in modo affatto anticristiano), sì ne' loro scritti che nelle prediche i fratelli non si trattengono quasi esclusivamente che nel considerare l'ignominiosa e cruenta morte del Salvatore. Cotal sagrificio è realmente il centro della fede cristiana; e se quindi non deve prestare immediatamente il tema di tutti i discorsi de'fedeli, ogni discorso però deve da esso partire e ad esso ricondurre. Esso non venne però posto dai fratelli in tutta la sua luce; un solo lato, anzi solo la sua esteriorità fu sempre il soggetto delle loro meditazioni. Benchè per intenerire i cuori, tratteggino eglino questo patetico dramma con colori forti ed animati, non parlando all'intelligenza, non altro destano che emozioni vaghe e fugaci. Ciò non pertanto cosiffatta teologia ispirò, specialmente sul principiar della setta, ai fratelli una gran forza morale, esternatasi segnatamente nel loro zelo per le missioni. D'altra parte fur viste fra questi eretici delle anime mosse da più bei sentimenti religiosi; ed a restarne convinti basti leggere l'ammirabil descrizione della pietà interiore fatta da un fratello idiota (2). Anche nei rapporti della vita comune questa loro teologia fu molto benefica; come realmente nei rapporti della vita comune la contemplazione della croce produsse sempre i più copiosi frutti. E come può essere altrimenti? Chi può, senza amarlo, considerare i patimenti del Figliuol di Dio? e chi l'ama osserva i suoi comandamenti. Qui la sensibilità offre un punto d'appoggio allo spirito umano; e vi ridesta l'orrore de' peccati e vi accende la gratitudine dell'operata redenzione, e l'amore vi trova un pascolo continuo per rinnovare i suoi trasporti.

Si fece rimprovero agli ernutani di contemplare ciascuna piaga del Salvatore, di fermarsi con pedanteria a tutte le circostanze della passione, ad ogni passo di Cristo che sale il Calvario (3). Ma siffatta obbiezione rivela ben poca scienza del cuore umano: l'amore non si scompagna che con dolore dall'oggetto amato, vuole ad ogni costo entrare in ogni sua particolarità,

(1) Si vegga l'opera intitolata, *Vita di Alberto Bengel*, di Federico Burk, edizione di Stuttgard, 1831, p. 380, ove l'autore fa egregiamente risaltare i rapporti di Bengel colla società dei fratelli. Veggansi le pagine 376—402.

(2) Veggasi *Collezione delle Opere di Zinzendorf*, al l. c., pag. 235 e seguente.

(3) Barnhagen, p. 283.

contemplarlo sotto ogni aspetto. Non negheremo però ch' essi non siansi posti sulla via dell'errore, dacchè questo è il solo oggetto d' ogni meditazione, ed anche ogni esercizio di tal fatta viene strettamente tracciato al discepolo di Zinzendorf, non concedendosi a nessuno di seguire liberamente gli impulsi del proprio spirito. Quali inesauribili delizie non offre la morte del Redentore al credente, sì al dotto come all' ignorante, sì all' uomo di sentimento come al pensatore ! Nella Chiesa di Cristo tutta cotesta ricchezza deve adunque manifestarsi anche secondo le diverse condizioni de' suoi membri. Ma è un carattere proprio dell' eresia, di non considerare per lo più un gran tutto che sotto un sol punto di vista.

Quanto riguarda la disciplina, i costumi e le usanze de' fratelli moravi, l' esclusione de' membri incorreggibili della loro comunione, a cagion d' esempio, la lavanda de' piedi, la divisione de' sessi in parecchie bande e cori, la complicatissima amministrazione della loro società ; tutto questo non entra nel nostro scopo. Ci si permetta però di accennare che lo studio di questa singolarità della comunita de' fratelli ci ha fatto riscontrare fra di essi diversi fenomeni già noti nella storia ecclesiastica. L' elezione de' superiori mediante la sorte ci rammenta le ordalie del medio evo (1) ; le preghiere da una mezzanotte all' altra, od anche durante la notte intiera, ci ricordano gli acemeti dei primi secoli (2) ; le sordide e ributtanti pitture che Zinzendorf si permetteva, ci richiamano con quali colori i manichei rappresentassero la loro dottrina sul matrimonio.

Cosa ancora da osservarsi distintamente si è che, mentre tutte le sette altrove nate dal protestantesimo, presero una direzione molto più spirituale, che non esso medesimo nella sua ortodossia, gli ernutani all' incontro, l' unico partito che in Germania stette costantemente diviso dalla Chiesa luterana, assunsero una forma assai materiale ; e l' individuo fu insieme così subordinato a tutta la comunità, che in tutte le sociali relazioni venne a pesare sovr' essi un giogo di ferro : ogni libertà vi è strettamente inceppata, e chi lo crederebbe ? è la stessa società che sceglie la sposa allo sposo. Nella Chiesa cattolica tutti sono egualmente soggetti alla verità, dalla quale niuno può al-

(1) Nel Medio Evo per comprovare la certezza d' un fatto dubbioso si dava mano alla sorte ed a prove di differenti specie, denominate *Ordalie*. *(Nota del trad. franc.)*

(2) *Acemeti* (composto da α lettera di negazione, e da κοιμάω dormire) è il nome di alcuni religiosi che mantenevano una continuata salmodia nelle loro chiese. *(Nota del trad. franc.)*

lontanarsi; ma nel restante rimane piena ed intera la libertà, ed il fedele non è legato che da quei mezzi che sono assolutamente necessarii alla conservazione della verità e dei buoni costumi. Ma presso gli errnutani, all'incontro, si proclama una falsa libertà solo nel dominio della verità, in quel dominio appunto dove la necessità deve regnare sovrana.

I METODISTI.

§ LXXV.

Profonda decadenza della Chiesa anglicana e della morale — I metodisti vogliono salvar l'Evangelo. — Confronto fra gli sforzi per emendare la società fatti da cattolici, all'epoca medesima, e quelli tentati da protestanti.

Durante l'inglese rivoluzione (1), l'effervescenza, il fanatismo religioso avevano partorito i delitti più atroci; ma non ne andò guari che il dubbio e l'indifferenza penetrarono in cotesta disgraziata nazione. — L'Inghilterra aveva veduto un parlamento provare all'universo che un falso sentimento religioso spinto al fanatismo poteva al pari dell'incredulità ribellarsi contro Dio e contro la ragione, e decretare un regicidio; ne aveva veduto un altro la cui illegale convocazione Cromvello avea dovuto difendere col proclamare un intervento superiore della divinità: un parlamento che al sermone d'apertura dell'ipocrita entusiasta avea reso la testimonianza, che *Dal tuono col quale egli avea favellato si potea scorgere essere in lui lo Spirito di Dio;* un parlamento che apriva le sue sedute con religiose solennità, da lui stesso create, ove i suoi membri protestavano d'aver provato un sì indicibil contento, una gioia così celestiale, un sì intimo sentimento della loro unione con Gesù Cristo (2),

(1) Quella dei puritani, suscitata in Iscozia nel 1639 e di là propagatasi nell'Inghilterra dove finalmente il re Carlo I fu condannato a morte dal parlamento e giustiziato nell'anno 1649. Vi succedette la dittatura di Cromwell. B.

(2) Facendo cenno del discorso da Cromwell pronunciato all'apertura del parlamento nel 1635, Villemain così ragiona: « Egli è una specie di predica piena del nome di Dio, e di citazioni scritturali. Egli esorta i deputati ad essere fedeli come i Santi, e li felicita per essere confessati da Gesù Cristo, e di confessare Gesù Cristo. Era questa una scaltrezza assai rimarchevole, di deludere col mezzo della vocazione divina l'elezione popolare, e di adulare quest'assemblea appunto per quanto vi aveva di illegale e di strano nella sua riunione ». (*Histoire de Cromwell, d'après les mémoires du temps et les recueils parlamentaires*, Bruxelles, 1831, tom. II, p. 6 e seg.)

quale non aveano sentito giammai. Ad un' epoca di tal natura, com'è facile rappresentarselo, tenne dietro una tale generazione, ove nelle classi più elevate s' addottavano con trasporto le teorie d'un Shaftesbury (1), e dominavano que'costumi che Fielding dipinge nel suo Tom Jones (2). Il popolo che dal suo mezzo avea riempiuto le file dell'esercito cromvelliano di una folla di entusiasti, di veggenti, di profeti, di predicatori per lo meno (3); quel medesimo popolo, rigettando come affatto superfluo un magistero organizzato, anzi vedendo in esso una distruzione della libertà evangelica, giacevasi ora tanto sprofondato nel fango, quanto prima si era slanciato al di là delle nuvole. Dall' altra parte il clero anglicano, vilipeso e calpestato dal popolo, avea troppo poco approfittato della sua persecuzione: non commosso giammai, nè animato, o penetrato della sua vocazione, mirava come istupidito e indifferente la corruzione progredire a passi di gigante (4).

Durante la sua lunga esistenza, la Chiesa cattolica più d'una volta gemette sulla rilassatezza del suo clero; ma per ridestare e popoli e pastori si degnò però sempre Iddio di suscitare degli uomini ripieni dell' onnipotente sua forza. I loro modi d'agire variano a seconda dei bisogni de' tempi; senonchè tutti partirono sempre dal punto di vista che le leggi e le istituzioni non possedono in sè medesime il principio vitale, e che solo una forza vivente può ridestare un'epoca assopita nel sonno della morte. Noi vediamo quindi o uomini isolati, per eccitamento de' capi della Chiesa, che ne conoscevano la portentosa virtù, in vastissimi campi seminar la parola della salute, risvegliare dovunque il pentimento, dappertutto divertire le anime dalla via

(1) Uno dei primi nemici della religione cristiana generati dalla riforma. Nacque a Londra nel 1671, fu in relazione con Leclerc, Bayle ed altri di simil tempra; morì a Napoli nel 1723. Varie sono le sue opere e di diverso genere. B.

(2) Fielding, celebre romanziere inglese, nato nel 1707, e morto a quarantotto anni. Il Tom Jones è il suo romanzo più famoso. B.

(3) Gli officiali concionavano ai soldati, ed i novelli repubblicani andavano alla pugna cantando inni esaltati ». (*Storia della rivoluzione d'Inghilterra*, di Davide Hume. Basilea 1789, p. 13). — Si gionse perfino a sopprimere la parola *regno* dall' orazione domenicale, sostituendovi: *Venga la vostra repubblica* (Opera citata a pag. 285). (*Nota del trad. franc.*)

(4) Roberto Southey, nell' opera intitolata: *Vita di Giovanni Wesley, dell' origine e propagazione del metodismo*, tradotta dall' inglese da Federico Adolfo Krummacher 1828, tom. I; p. 261 e seg.; Southey, a nostro giudizio, fece un quadro vivo ed animato dell' epoca in discorso. Nè si ha a rimproverargli che l' inutil briga da lui addossatasi per iscusare la Chiesa anglicana. Era da desiderarsi invece che meglio avesse studiato la storia della Chiesa cattolica.

della perdizione: o istitutori di ordini religiosi affidare a questi l'incarico d'istruire i popoli, o di eccitarli a vita novella, oppure di illuminarne al tempo stesso l'intelletto e di commoverne il cuore. Ma siccome tutte le cose di quaggiù, anche queste santissime istituzioni, dopo aver trascorsi diversi stadii, toccano un'epoca di tale decadenza, che riesce impossibile ripristinarle, sarà di vantaggio alla Chiesa se l'episcopato, deluso da una falsa gratitudine, non le lasci più sussistere quando, perduto ogni vigore, non offrono alcuna speranza di poter essere ricondotte alla vita primiera. Non è azzardata l'espressione che al sorgere d'ordini novelli gli antichi di regola ordinaria dovrebbero sparire.

Fra i protestanti molte corporazioni, e nominatamente i metodisti, si proposero presso a poco il medesimo fine, che questi ordini religiosi. E qui giova il rimarcare che, appunto quando i pietisti spiegavano la loro energia per introdurre una riforma nella riforma, quando fioriva Zinzendorf ed i metodisti apparivano, nella Chiesa cattolica il men famoso, ma non meno attivo Alfonso Liguori napoletano, tocco da viva pietà per la plebe negletta, rigenerava l'Italia (1). Quest'uomo apostolico, se non fu brillantissimo innanzi agli occhi del secolo, produsse però frutti ben più preziosi al cospetto del Signore, e diffuse sul popolo immensi benefizii. Dobbiamo poi notare un'enorme differenza fra siffatte istituzioni cattoliche e quelle della rifor-

(1) Alfonso Liguori, nato a Napoli da nobile ed antica famiglia il 26 settembre nel 1696, vi fu ordinato prete nel 1726. I disordini dei *Lazzaroni* toccarono per modo il suo cuore ch'ei risolvette di toglierli a quella vita sregolata. Associatisi a tal uopo molti ecclesiastici, fonda molte congregazioni che sommano anche oggidì a Napoli a 75, composte di 130 a 150 persone. Passando qualche tempo alla campagna s'accorge del totale abbandono in cui giacevano i contadini, e pieno di fervore per la salute delle anime, scorre ovunque distribuendo il pane della parola e riconducendo all'ovile le pecore smarrite. « L'abbandono quasi generale in cui Alfonso trovò gli abitanti della campagna lo afflisse vivamente, e di questa impressione profonda fece uso la provvidenza, per animarlo all'esecuzione dei grandi disegni, di cui volea fosse istromento quest'evangelico operaio ». (*Vita del beato Alfonso Liguori vescovo di Sant'Agata de' Goti; e fondatore dei preti missionari della congregazione del Santissimo Redentore*, di Jencard, Lovanio 1829, p. 82). Egli fondò un ordine religioso per sovvenire a tali pressanti bisogni. Ecco quale ne è l'idea fondamentale. Siccome il ministerio ordinario cade bene spesso nell'assopimento, la tiepidezza s'impadronisce ben sovente dei pastori delle anime, e col pastore dormono anche i fedeli, è dunque a desiderarsi che di tempo in tempo venga uno straordinario impulso a ridestarli. A ciò son destinati i missionari del Redentore. — Un parlamento d'Inghilterra voleva che i pastori non avessero residenza fissa: Bisogna, egli diceva, che gli operai evangelici mutino sovente di parrocchia, onde poter infonder nell'anima nuova vita e calore. Quest'è un eccesso. — Il già beato Alfonso Liguori fu solennemente santificato nel 1839.

ma: tutti gli sforzi di quelle non ebbero altra meta che di diffondere sovra ogni credente lo spirito e la virtù della Chiesa; laddove le sette protestanti summentovate hanno sempre minato le fondamenta di quelle medesime comunioni ond' erano uscite. Figli ribelli e snaturati, avevano i riformatori dichiarato la guerra al cattolicismo. Ora questo spirito di rivolta si è propagato di generazione in generazione: ogni figlio ribellatosi alla madre, attentò collo proprie mani contro i suoi giorni.

Al principiare del secolo decimottavo, la profonda miseria del popolo inglese commosse al vivo Giovanni Wesley, uomo per talenti e cognizioni famigerato, non che, ciò che ben più importa, ardente di zelo per la causa di Dio. Ben dice il suo biografo che in altri tempi e circostanze sarebbe stato un fondator di ordini, o un papa riformatore. Studente, e presto professore supplente ad Oxford, ei si associa il fratello Carlo e molti altri, fra i quali primeggia l' eloquente e soave Whitefield, a lui però molto minore in talenti; e senza darsi briga delle ciancie mondane, come è ben molto giusto, imprende con essi una vita tutta consacrata agli esercizii di pietà (1729). Dall' esatta osservanza del pio metodo di vita che si erano prefisso per progredire sempre più nell' ascetismo, vennero essi chiamati *metodisti* (1); prima con buon significato, poscia per dileggio.

§ LXXVI.

Dottrina dei metodisti. — Loro dispute cogli errnutani. — La setta si divide in due partiti.

I metodisti, non che dichiarare la guerra alla Chiesa anglicana, professando anzi i suoi articoli di fede, ed attenendosi strettamente alla sua costitnzione, non facevano da principio che diffondere anche in alcune piccole associazioni fuori di Oxford il loro ascetismo, le loro frequenti e lunghe preghiere, i loro digiuni, la lettura della Bibbia e la frequente comunione. Il loro insegnamento insomma non si distingueva, sulle prime, se non in quanto esigevano con grande istanza la perfeziono morale, possibile nell' uomo rigenerato. Il vividissimo entusiasmo delle loro concioni bentosto si concilia una folla di uditori; incoraggiti dall' esito, scelgono a teatro di lor facondia le pub-

(1) « Si chiamavano ora sacramentarii, biblisti, ora il santo club ». (Southey, vol. I, p. 49). Un uomo pio e di gran dottrina diceva: *Una nuova setta di metodisti è insorta*; alludendo ad una scuola di medicina che a causa del suo regolamento portava lo stesso nome.

bliche piazze, i crocicchi, e tutti quei luoghi che fino allora non aveano risuonato che delle più dissolute laidezze.

Nel suo viaggio in America Carlo Wesley ebbe a conoscere alcuni ernutisti, segnatamente Davide Nitschmann (1735); poscia strinse anche relazione con Spangenberg, altro della società de' fratelli, corse l'Olanda e l'Alemagna, ove ne visitò molte comunità; ed è da questo punto che incomincia una novella epoca nella storia della sua vita interiore. I suoi occhi allora vennero dischiusi alla luce; e vide anch'egli che l'uomo, dopo essere stato, in un giorno almeno della vita, lacerato da feroce disperazione, tutto ad un tratto vien sopraffatto dalla grazia con ineffabili dolcezze, e che questo è l'istante della sua liberazione. Questa dottrina formò per lungo tempo la sua più intima persuasione. Però quel beato momento non toccò a lui che qualche anno dopo. A detta di lui medesimo fu a Londra, nella contrada di Aldergate, nel giorno 29 maggio 1739, ad otto ore e tre quarti, ch'ei venne conquiso dalla virtù celeste. Ma come mai questo Paolo novello, mentr'era agitato da commozioni così violente, potè dar retta al battere delle ore, o cavarsi di tasca l'oriuolo per osservare con tanta precisione il quarto ed il minuto?

Checchè ne sia, questa dottrina luterana fu da quel punto ricevuta e predicata con forza novella; nè mancavano giammai di repentini mutamenti e maravigliose conversioni. Esse erano riservate specialmente all'imperiosa eloquenza di Whitefields, ed erano bene spesso accompagnate da moti febbrili e convulsivi. Tali fenomeni, venivano quindi detti i segni esteriori della grazia, e creduti altrettanti veri miracoli (1); ma è ben facile spiegarli dalle violenti scosse date alla fantasia di un popolo affatto ignorante e totalmente traviato.

Gli anglicani non erano egualmente edificati da queste conversioni: chiusero i loro pergami agli *entusiasti*, ai *fanatici*; cosicchè i metodisti n'ebbero occasione di costituirsi essi mede-

(1) Rilevasi da Southey, vol. II, p. 478 e seg., come i maestri di Kingwood tormentassero senza posa i fanciulli dell'età di sette ad otto anni « finchè avessero dato segno evidente di loro giustificazione ». Si gettava in quest'anime tenere il terrore e la disperazione, quasi spingendole sino alla follia; dappoi la calma, la sicurezza veniva a fugarne gli allarmi e lo spavento. Lo stesso Wesley, presente a simili eccessi, gli approvava e li promoveva. Siccome però poco dopo non restava niuna traccia di simile rigenerazione, così il fondatore della setta colle seguenti espressioni dichiara il suo mal umore: « Passai un'ora nella scuola di Kingwood. Ma, singolare stranezza! Che ne avvenne delle opere mirabili della grazia che il Signore operava nei fanciulli nell'ora decorso settembre? Tutto disparve, tutto si dileguò come un sogno! »

simi in una Chiesa. Wesley si pose ora sulla sede episcopale, e conferì gli ordini del sacerdozio a molti confratelli; si pregò anche un sedicente vescovo greco, che trovavasi allora in Inghilterra, ad ordinare pastori della setta. Così si pronunciò apertamente lo scisma, e incominciò fra le due Chiese una guerra implacabile (1).

I legami che vedemmo stabilirsi tra gli errnutani ed i metodisti non furono di maggior durata. Come Southey giustamente riflette, nè Wesley nè Zinzendorf erano tali da accontentarsi di un posto subordinato; ma siccome una società non poteva riconoscere due capi diversi, così era già questa una causa sufficiente di rottura. Però v' erano altresì parecchie discrepanze di dottrina, le quali dovettero ancora più decisamente generare la scissura; ed erano particolarmente i due seguenti. Gli errnutani dicevano che, prima della giustificazione, cioè di quel punto sovradescritto, le preghiere, i digiuni, la lettura dei libri santi, insomma tutte le pretese buone opere, non sono solamente inutili, ma ben anco un mortale veleno. Ecco come si esprime in proposito un inglese errnutano: « Nello spazio di vent' anni, in cui fedelmente osservai il Vangelo, giammai non mi venne dato di trovare il mio divin Salvatore. Lasciai dappoi libero il corso alle passioni, e si fu appunto allora che discese nel mio cuore la virtù celeste, e l' anima mia trovossi unita al Redentore, ed in unione così stretta come è quella del braccio col corpo (2) ». Ma, dottrina così fatta, sebbene fosse già insegnata da Lutero, Wesley, rigettandola con indegnazione, la dichiarò falsa ne' suoi principii, e fatale nelle sue conseguenze.

Dall' altra parte i metodisti insegnavano, che per la perfezione evangelica, propria del fedele, s' intende uno stato, nel quale egli più non prova alcun impulso carnale, neppure istantaneo e involontario, nè alcuno sregolato movimento. Ma a ragione era questa dottrina cambattuta dai fratelli errnutani, e specialmente da Spangenberg: « Seguìta la giustificazione, dice egli, sorge bentosto in noi l' uomo nuovo; ma resta nondimeno fino alla morte il primitivo, e con lui il vecchio cuore depravato. Finchè però terremo elevato lo spirito a Gesù Cristo, riporteremo sempre piena vittoria (chè il cuore novello è retto, e l' uomo novello è più forte della degenerata natura); tuttavia noi abbiamo senza posa a combattere contro la corruzione della

(1) Ad onta di tale avvenimento più tardi vi furono dei metodisti che si misero in comunione colla Chiesa episcopale.

(2) Southey, vol. 1, p. 309. Si incontra anche alla pag. 313 un altro passo in proposito assai meritevole di considerazione.

carne » (1). Questa risposta è certamente assai difettosa, perchè, come già lo accennano le parole di *rigenerazione, di novella creazione*, egli è nostro continuo dovere di spogliarci del vecchio uomo e di vestirci del nuovo; e noi quindi non abbiamo già due cuori, ma un cuor solo. Però in complesso ella pronuncia contro i metodisti una verità. Spangenberg manca altresì di delineare le differenti fasi della vita spirituale, e questa distinzione forse avrebbe potuto riunire i due partiti. Egli è però facile il rimarcare in questo dogma di Spangenberg e degli altri ernutani una conseguenza della metamorfosi intellettuale operata da Spener nella Chiesa luterana.

La presente controversia fu pure il pomo della discordia fra gli stessi metodisti. Imperocchè Whitefield, sull'esempio degli ernutani prese ad oppugnare le idee eccessivamente esagerate di Wesley sulla perfezione dell'uomo rigenerato; e in ciò aveva egli scelto il partito migliore. Però in un'altra questione Wesley sostenne la verità contro dell'altro. Whitefield divenne caldo partigiano della ributtante predestinazione assoluta: ma Wesley la rigettava proclamandola come il più funesto errore che si potesse produrre, come una bestemmia che in nessun modo si può tollerare. Quindi non solo i metodisti e gli ernutani, vedendo impossibile il conciliare le loro credenze, restarono divisi in due campi, ma gli stessi metodisti si divisero in due partiti che giuraronsi un odio implacabile.

La qualità delle prove dai nostri eretici reciprocamente oppostesi, fanno certamente sull'animo la più dolorosa impressione. Contro Wesley apportava Spangenberg l'esperienza di tutti i fratelli, volendo solo con essa provare che questa parte di loto, di cui siamo plasmati, di continuo ribellasi contro la ragione. Al rovescio i weslejani citavano uomini e donne del loro partito che asserivano totalmente estinta nei loro cuori la concupiscenza, e sostenevano d'essere in ogni senso senza macchie e senza colpe (2). Qui dunque è sempre l'*io* che vien millantato ne' modi più ributtanti; qui ciascuno proclama: Nei miei pensieri e concezioni sta il criterio della verità; ne' miei sentimenti ed affetti sta il modello ed il tipo dei cristiani! E chi non arrossirebbe di tanta impudenza! Ma ecco da ultimo Whitefield, che, per istabilire l'assoluta predestinazione, con una orribile superbia, ch' egli chiama umiltà, appella egli pure all'intima sua esperienza (3).

(1) Southey, vol. I, p. 317 e seg. *Le esagerazioni di Zinzendorf*, p. 322.
(2) *Idem*, p. 318.
(3) Whitefield così scriveva a Wesley (Southey, pag. 337): « Cessa

Anche la dottrina di Wesley conduce direttamente al disprezzo della legge morale. Infatti, quantunque egli stabilisce un'intima alleanza tra la giustificazione e la santificazione e le facesse accadere nell'istesso momento, il solo suo distinguere tra l'una e l'altra, il solo pensare che ad un altro atto, fuorchè a quello dell'umile sommissione alla legge divina, noi dobbiamo l'acquisto della divina grazia, era sufficiente a generare disprezzo per la legge medesima. La dottrina, che fa giustificar l'uomo dalla sola fede, si dimostra anche qui antinomistica in sè medesima. Ascoltiamo un ardente metodista, uno zelante discepolo di Wesley, le cui parole non potranno certamente essere sospette. Nella sua censura dell'antinomismo, Hetcher così si esprime:

« Il disprezzo della legge, simile a fuoco distruttore, produsse terribili guasti nella nostra società. Chi parla del Salvatore con molta edificazione, s'abbandona dappoi ai più criminosi disordini. Quante delle nostre comunità, ove la frode, lo spergiuro, l'adulterio, ove tutti i vizii regnano apertamente? L'arca dell'Evangelo fu ben assalita dalle più violenti procelle; e se il Signore non fosse assiso in mezzo di essa, ella avrebbe di certo naufragato. Vidi uomini giudicati per credenti, abbandonarsi a tutte le inclinazioni della corrotta natura; e coloro che dovevano sorgere contro l'antinomismo, io li udii lamentarsi del proprio attaccamento alla legge. I nostri timidi cuori, dicon essi, ne suggeriscono mai sempre che dovremmo fare alcun che per la nostra salute. Ossia la voce della coscienza riclama contro i loro vizii; ma essi ne soffocano l'odiato grido e riguardano i suoi rimprocci quasi tentazioni di Satana per affievolirne la fede. Invece di combattere il vizio, le nostre cattedre medesime ne fanno piuttosto l'apologia: si predica di più a favor del peccato, che contro di esso ». Chi, senza fremere, può udir le parole di certi dottori fra i metodisti? Il nostro autore cita egli medesimo le parole di Hill, il quale apertamente insegna che l'adulterio e l'infanticidio, anzichè indebolire la grazia, la rendono più abbondante. — L'Ente infinitamente buono, a sua detta, non

ormai, umilmente t'avverto, cessa d'opporti alla dottrina della predestinazione. Non riconosci tu stesso di non avere il testimonio dello Spirito? tu non sei dunque un giudice competente. Io ricevetti di già questa vivente testimonianza, e credo alla predestinazione.... Io non ho letto giammai una linea degli scritti di Calvino; io derivo la *mia* dottrina da Gesù Cristo e da' suoi apostoli: anzi il medesimo Iddio la infuse nel mio cuore. Che s'egli è vero che io fui il primo inviato da lui, e da lui illuminato, posso credere che anco oggi giorno mi continui i suoi lumi ». I due caposetta si separarono nel 1740.

iscorge nel fedele alcun peccato, per qnanto sia il numero delle sue prevaricazioni. « Se le mie opere dispiacciono a Dio, dice egli, non cessa però la mia persona di essergli accettevole. Quando peccassi più enormemente di Manasse, io sarei ancora un figlio della grazia, chè Dio mi riguarda sempre in Gesù Cristo. Ti imbrattasti d'un adulterio od incesto? fosti rosso di sangue omicida? non conta: tu sei tutta bella, mia amante, mia sposa fedele; tu sei immacolata. — I teologi della scuola caddero in assai funesto errore distinguendo i peccati secondo l'opera e non secondo la persona. — Io non sono già di coloro che dicono: *pecchiamo affinchè sovrabbondi la grazia*; ma non è però men certo che l'adulterio, l'incesto e l'omicidio mi renderanno in fine più santo in terra e più beato nel cielo (cioè, quanto più avrò bisogno della divina misericordia, tanto più sarà viva la mia fede, e per conseguente accumulerò meriti maggiori) » (1).

Tale profonda decadenza riempì Wesley di rammarico; quindi, nel 1770, fu riunita una conferenza per portar rimedio a così gravi abusi, vi si riconobbe l'origine del male nell'opinione, che il Salvatore abbia abolito la legge, nè più alcun cristiano sia tenuto alla sua osservanza. Le parole da Wesley pronunciate nel sinodo sul pregio delle opere buone meritano d'essere qui riferite:

« Facciasi seria attenzione a quanto insegnate, egli disse, chè troppo siamo inclinati al calvinismo. Senza dubbio noi insegniamo, come è dover nostro, non poter far nulla il fedele per propria giustificazione: ma da questo principio si deducono pur troppo false conseguenze. *Colui che vuol rinvenir grazia avanti al Signore deve ritrarsi dal male, e seguire la pratica del bene; chi è penitente adempia le opere di penitenza.* Ma, voi dite, esser ciò un voler salvarsi per mezzo delle buone opere; a cui rispondo: è un voler salvarsi per mezzo delle buone opere non già qual causa efficiente, ma come condizione. Non è forse sovra semplici espressioni che noi andiamo già da trenta anni disputando? Ecco adunque la vera dottrina intorno alle buone opere: noi veniamo ricompensati in seguito o secondo di esse, non già per loro cagione, o secondo quanto esse meritano » (2). Fa d'uopo riconoscere che Wesley non era molto lontano dalla verità.

(1) Fletcher, *Cheks to Antinom.*, vol. II, pag. 22, 200, 215. Works, vol. III, p. 50, vol. IV, p. 97. Si osservi anche l'opera intitolata: *Fine e scopo delle controversie religiose*, di Giovanni Milner, tradotta in tedesco da Maurizio Liebner; Francoforte 1828, p. 71 e seg.

(2) Southey, vol. II, p. 350.

Conchiudendo questi cenni sulle particolarità dei metodisti, non dobbiamo omettere l' osservazione, che i metodisti resero importanti servigi al popolo rozzo e corrotto, come a cagion d'esempio, ai negri d'America ed ai carbonieri di Kingwood. Incatenate alla terra, soggiogate da obbietti sensibili, queste popolazioni non vivevano che la vita dei sensi; il loro intelletto ottenebrato ed incolto era incapace di gustare beni spirituali; nè potevasi rompere un tale assopimento fuorchè col colpirne vivamente l' immaginazione. Epperciò le veementi concioni dei metodisti erano opportunissime a simili uditori. Un pastore asseriva un giorno a Wesley essergli impossibile il convertire un certo ubbriacone; a costui rispose il dottore aver lui nella sua società convertiti molti di questa specie. — Certamente v' hanno delle condizioni intellettuali e morali, sulle quali non fa impressione che una certa maniera particolare di predicare. Varii per questo devono esserne i modi, a seconda della qualità degli uditori; se si predica dovunque ad un modo solo, si condanna una gran parte di fedeli a non ricavarne alcun frutto.

CAPITOLO IV.

DOTTRINA DI SCHWEDENBORG.

§ LXXVII.

Preliminari storici.

In tutta la storia non v' ha di certo più misterioso fenomeno d' Emanuele Schwedenborg (1), uomo celebre pe' suoi talenti e per le sue cognizioni specialmente nelle scienze naturali e matematiche, cui egli illustrò con iscritti assai riputati nel suo secolo; ma ancora molto più celebre pel suo intimo sentimento di un famigliare commercio colle intelligenze superiori, e d'attingere alla loro sorgente tutte le verità che nei rapporti religiosi potessero interessare il genere umano. Gli attributi dell' Ente supremo, l' origine ed il governo del mondo, il complesso della divina rivelazione, le proprietà de' cieli, la natura delle pene infernali, la consumazione della Chiesa, ec.: ecco altrettanti oggetti sui quali Dio e gli angeli con lui famigliarmente conversavano.

(1) Figlio d' un vescovo svedese, Schwedenborg era assessore al collegio metallico di Stocolma, e vi morì nel 1772.

Noi crediamo alle prove recate da Giuseppe Görres, nell' opera sua intitolata *Svedenborgo, le sue visioni e i suoi rapporti colla Chiesa*, e nell' introduzione agli scritti di Enrico Susone di nuovo pubblicati da Diepenhroch, che la convinzione del profeta fosse sincera; nè la rettitudine e probità del suo carattere ci permettono di tacciarlo di frode. — L'accennato illustre autore non trova quindi miglior spiegazione delle visioni di Schwedenborg che attribuendole ad un fenomeno di magnetismo animale (1). Confessando di non comprendere la natura di questo agente misterioso, non vogliamo neppur portare in proposito alcun giudizio; tanto più che simile questione è affatto estranea al nostro oggetto. Non occupandoci perciò che delle particolarità della sua dottrina dogmatica, e relativamente alla costituzione ecclesiastica, escludiamo perfino le sue osservazioni teosofiche e cosmologiche, perchè non hanno alcun intrinseco rapporto colla fede costitutiva della nuova Chiesa. Nella esposizione del suo insegnamento verremo soprattutto consultando l'ultimo suo lavoro, pubblicato poco prima della sua morte, che ha per titolo: *La vera religione cristiana, contenente tutta la teologia della novella Chiesa.*

(1) Ecco come Schwedenborg espone la sua prima visione: « Ero a Londra e pranzavo molto tardi al mio ordinario albergo, ove mi era riservato una camera per aver libertà di meditare a mio agio le cose spirituali. Stimolato dalla fame, mangiai con grande appetito. Sul finir del pasto, m'accorsi che una specie di nebbia si spandeva intorno a' miei occhi, e vidi il pavimento della camera coperto di rettili, simili a serpenti, rospi, bruchi ed altri. Rimasi più sorpreso mentre le tenebre aumentatesi ancora, subito dopo svanirono. Vidi allora un uomo nel mezzo d'una luce viva e raggiante, assiso in un angolo della camera, ove colle tenebre erano pure dispersi i rettili. Solo qual era, grave terrore m' investì, nell' udirlo pronunciare distintamente e con voce severa: *Non mangiar più tanto* ». (*Le maraviglie del cielo a dell'inferno*, traduzione dal latino da A. J. P., Berlino 1782, pref. p. 65).

Ma odasi dallo stesso Schwedenborg il mezzo per cui credette ottenere il privilegio di conoscere ogni verità, di avere tali visioni, di esser rapito nell'eterne mansioni e di venir avvalorato nella fede, contemplando cogli occhi del corpo quanto già aveva infuso nel suo cuore: « Quod Deus coram me ipsius servo se manifestaverit, et miserit ad hoc munus, et quod post hoc apparuit visum spiritus mei, et sic me in mundum spiritualem intromiserit, et dederit videre coelos et inferna, et quoque loqui cum angelis et spiritibus, et hoc nunc continenter, per plures annos, testor in veritate; pariter quod a primo illius vocationis die, *non quidquam* quod Ecclesiae illius doctrinas attinet, *ex aliquo angelo, sed a solo Domino*, DUM LEGI VERBUM, *acceperim.* » (*Vera christiana religio....*, c. XIV, p. 472). Si fu adunque colla lettura biblica, per la particolore interpretazione, che Schwedenborg giunse alla sua dottrina: onde con giusto titolo può la riforma rivendicarsi la gloria d'aver prodotto il veggente svedese.

(*Nota del trad. franc.*)

E primieramente non è da passarsi sotto silenzio in qual rapporto si pose Schwedenborg medesimo colla novella società da lui fondata. Non solo si proclamò egli, come un Lutero, il ristauratore dell' Evangelo, nel senso lato della parola; egli si disse, e si ritenne colla più ferma persuasione inviato da Dio nel modo il più solenno per incominciare nella Chiesa un'epoca nuova e permanente: in lui aveva luogo la seconda venuta di Cristo, promessa già nel Vangelo. Non già ch' egli si riguardasse realmente come un' incarnazione della divinità; ma egli insegnava, non dover più essa comparire sotto umana sembianza, e che per l' annunciata ricomparsa del Salvatore non si deve intendere che la vittoria e il trionfo universale della fede e della sua carità fra gli uomini: ecco la sua manifestazione nella parola. Chiama poi questa consumazione della Chiesa cristiana *i nuovi cieli e la novella terra, la celeste Gerusalemme* vaticinata nella Scrittura (1).

Schwedenborg determina il principio di questo regno novello di Dio sulla terra col 19 giugno 1770, il primo giorno appunto del compimento della sua opera già da noi annunciata e da cui togliamo le presenti esposizioni. Da quell' istante doveva quest' opera diffondersi in tutto il mondo e guadagnare gli eletti. Imperocchè appena ne furono scritte le ultime parole, Gesù Cristo mandò i suoi apostoli per tutte le celesti regioni apportatori a tutte le intelligenze spirituali della felice novella che Gesù Cristo, il cui impero non avrà mai fine, incomincierà da questo istante a dilatare il suo regno. Così avranno pieno compimento le profezie, che stanno scritte in Daniele, VII, 13, 14; e nell' Apocalisse, XI, 15. Questa missione degli apostoli deve essa pure essere già stata annunciata in San Matteo XXIV, 31 (2).

§ LXXVIII.

Tendenza pratica di Schwedenborg.—Suo giudizio sui riformatori e notizie da lui offerte sulla loro sorte nell' altro mondo.

Il sistema del veggente svedese non è esclusivamente speculativo, come parrebbe doversi credere a prima vista; anzi vi

(1) L. c., p. 460 e seg.
(2) L. c., p. 478: « Postquam finitum est hoc opus, convocavit Dominus duodecim suos discipulos qui ipsum in mundo secuti sunt; et post diem emisit omnes in universum mundum spiritualem, ad praedicandum evangelium, quod Dominus Deus Jesus Christus regnet, cujus et regnum erit in

è predominante una tendenza pratica e morale. La giustificazione protestante, e quant'altro vi si rannoda, ripugnava troppo allo spirito di Schwedenborg; a lui pure sembrava essa in piena contraddizione colla Scrittura ed esizialmente nociva alla vita cristiana. Ed ecco l'idea madre dalla quale scaturì l'intiero sistema schwedenborgiano. Tutti i suoi pregi dogmatici, come i suoi errori, sono da derivarsi da questa polemica.

E realmente lo prova la straordinaria attenzione e l'indefessa assiduità che Schwedenborg prestò in diffusi articoli delle sue opere alla summentovata dottrina dei riformatori: e molto più il vedere come non solo egli la combatta direttamente con prolisse discussioni, ma anche allorquando sembra più lontano da essa, ritorna sempre alla sua perniciosa influenza sulla vita religiosa e morale. Egli suole poi confermare le sue particolari teorie con appelli alle immediate istruzioni degli spiriti superiori, delle quali egli fu favorito; ed in particolari appendici a ciascun articolo riferisce i suoi trattenimenti con queste sublimi intelligenze, aggiungendovi talora ben molti accessorii: ma giammai si fonda egli su maggior numero di apparizioni di allora che impugna la giustificazione protestante (1). Gli angeli gli rivelano che la fede non giustifica avanti a Dio senza le opere della carità. Un giorno in cui parecchi protestanti giungevano all'altro mondo, Schwedenborg, com'egli stesso racconta, trovatosi pur là vicino, intese colle proprie orecchie, che ad ogni domanda loro addirizzata dagli angeli, i sopraggiunti rispondevano, dover ad essi la fede tener luogo di tutto. Venne quindi loro data questa perentoria risposta: « Voi rassembrate ad un musicante che non sa dal suo istrumento estrarre che un'unica nota: siete perciò indegni della società degli spiriti beati ». Ma per l'opposto riferisce egli ancora il seguente dialogo fra degli angeli e degli altri arrivati da questo mondo:

— « Che cosa è il credere?

— È un professare quanto insegna la divina parola.

— Che è la carità?

— Fare quanto la parola insegna.

— Io domando adunque: ti limiti tu a credere, oppure regoli ben anco le tue opere dietro la parola?

— Io dirigo le mie opere a seconda di essa.

saecula saeculorum, secundum praedictionem a Daniele cap. VII, 13, 14; et in Apocalypsi, cap. XI, 15: *Et quod beati sint, qui ad coenam nuptialem Agni accedunt*; Apoc. XIX, 9. Hoc factum est in mense junio, die 19, anno 1770 ».

(1) L. c., p. 123, 124, 250, 258, 290, 293, 298, 323.

— Vieni adunque, anima buona, poni il tuo soggiorno in mezzo a noi ».

Schwedenborg fece ancora nelle sue estasi diverse visite a Lutero ed a Melantone ; ed ecco le notizie che ce ne offre. Narra egli che il sassone dottore, al punto che giunse nell' altra vita, si trovò in una regione d'una perfetta rassomiglianza con Vittemberga, e questa regione fu pure onorata d' una visita di Schwedenborg , eguale ne era sì il cielo che l' atmosfera ; i finmi, i boschi, gli scogli, le case, tutto presentava il medesimo aspetto. Colà pieno di audace sicurezza, e gonfio d' orgoglio, Lutero raunava a sè d' intorno i suoi discepoli di mano in mano che arrivavano ; e postisi più vicini coloro che con maggiore zelo avevano sostenuto la sua dottrina, d' un tuono alto si fece a ripetere : *La sola fede giustifica.* Quando d' improvviso ecco che un angelo gli dichiara, esser la sua dottrina radicalmente falsa, e cho solo dopo d'averla ripudiata, gli verrà concesso entrare nel regno della gloria. A queste parole il riformatore, colpito quasi da folgore, lunga pezza si rifiuta di sottomettervisi ; ma finalmente egli incominciò a dubitare di non essere nella verità; o Schwedenborg nel suo viaggio ebbe da un angelo la consolante assicurazione che Lutero incominciava a intravedere i suoi traviamenti, ed offriva ogni speranza di ridursi sul buon sentiero. Il profeta incontrò l' apostolo in una diversa regione. È questa una specie di purgatorio, dove appunto s' incominciavano i tentativi di sua conversione.

Ascoltiamo dal veggente su che si fondasse tale speranza. Prima della riforma Lutero era stato membro d'una Chiesa cho metteva l' amore al di sopra della fede. Quindi la dottrina dello buone opere si era così immedesimata in lui fin dalla sua più tenera infanzia, aveva gettato in lui così profonde radici, da essere costantemonte, anche senza ch' ei se ne accorgesse, il perno di tutta la sua vita spirituale ; e per questo, anche dopo la sua rottura colla Chiesa cattolica, aveva egli parlato così eccellentemente della carità. L' opposta opinione, invece, non potè mai dissipare lo convinzioni della sua gioventù ; ond' ella sempre appartenne di più all' uomo esterno, che all'interiore(1).

(1) L. c., p. 481 : « Quapropter non miror », disse allora Lutero, « quod ergo erraverim, sed miror quod unus delirans tot deliros potuerit producere... » Schwedenborg continua : « Dictum est mihi ab angelis exploratoribus, quod praesul ille prae multis aliis, in statu conversionis sit, quoniam in pueritia sua, antequam ingressus est reformatorem facere, imbuerit dogmata de proeminentia charitatis, quapropter etiam tam in scriptis quam in sermonibus tam egregie de charitate docuit ; ex quibus profluit, quod fides

Ma così non potevasi dire de' suoi discepoli, nei quali l'errore erasi stabilito nel fondo dell'anima. Come un esempio lampante racconta ora il visionario il destino toccato dopo morte a Melantone. Non altrimenti che il padre della riforma, neppur egli era stato ammesso negli eterni tabernacoli, faceva mestieri che dapprima abiurasse la sua dottrina sulla giustificazione. Quando venne presentato al veggente, egli intendeva con calore ad un'opera teologica, senza progredire giammai; andava egli ognora scrivendo le funeste parole: *La fede sola giustifica*, ma esse sparivano sempre sotto la sua penna; chè verun errore può sussistere nell'altro mondo. Indarno gli angeli si sforzavano ricondurlo a più sana dottrina, nulla poteva superarne l'ostinazione. Un giorno però egli s'attentò di scrivere l'espressione: *La fede colla carità giustifica*; ma siccome essa non partiva dal suo intimo convincimento, così furono anche in ciò inutili i suoi tentativi. E così nulla affatto ci annuncia che possano un dì finire le sue pene (1).

La sorte di Calvino è ancor più deplorabile. Questo riformatore fu un uomo carnale e superbo; ed alla luterana giustificazione aggiunse anco l'errore dell'assoluta predestinazione: quindi Schwedenborg medesimo il vide precipitare in un abisso ripieno dei demonii i più orrendi.

Così è mestieri che anche i cattolici, prima di abbandonare il luogo di espiazione, sotto parecchi rapporti riformino la loro credenza. Qualunque però sieno i pregiudizii di Schwedenborg contro la Chiesa romana, e per quanto male egli parli de' papi, de' vescovi e de' santi; egli non ci ricusa la notizia, che se i cattolici hanno operato con semplicità di cuore le opere della carità, se hanno più pensiero di Dio che del papa, il loro passaggio alla pura verità ed al consorzio dei beati, è tanto facile, com'è agevole l'entrare in palazzo le di cui guardie abbiano comando di lasciare libero a tutti l'accesso, o in un tempio di cui sieno aperte le porte; infine come è facile sollevare al cielo lo sguardo all'improvviso udirsi di angelica melodia (2).

justificationis apud illum implantata fuerit in externo naturali ejus homine, non autem radicata in eterno spirituali homine ».

(1) Schwedenborg nelle sue Visioni non potè accostarsi a Melantone se non con grandi difficoltà. La pestifera dottrina: *La sola fede merita il cielo*, avuva a lui d'intorno elevata barriera insormontabile pel debole mortale. Ma l'uomo di Dio venne circondato da angeli accesi d'amore, ed in tal guisa potè giungere sino al discepolo di Lutero. (Veggasi l' opera citata a pag. 481).
(Nota del trad. franc.)

(2) L. c., p. 491: « His est transitus a papismo ad christianismum tam facilis, sicut est per fores intrare in templum; et sicut est transire satellitia,

Quanto furono gli sforzi di Schwedenborg contro la teoria protestante sulla giustificazione commendevoli nel loro fine, altrettanto però tornavano essi pregiudicievoli al cristianesimo nella loro evoluzione: essi andarono a sovvertirne ogni fondamento. Nell' indagare i rapporti che presso i suoi antichi correligionarii passavano fra la loro teoria della fede ed altri dogmi, egli s' immaginò che i loro errori in questa parte della nuova dottrina, avessero salda radice nel dogma della santissima Trinità; laonde, volendo atterrare l' edifizio dalla sua base più profonda, si fece a rigettare l' idea d' un Dio trino ed uno. Inoltre il profeta discoprì, nè su questo punto prese abbaglio, che quegli errori appoggiavansi alle opinioni della riforma sul peccato originale. In conseguenza egli negò la primitiva decadenza dell' uomo, e magnificò quella libertà morale, che i protestanti avevano negata. Finalmente combattè la soddisfazione del Salvatore offerta per noi nella sua morte, volendo recidere anche l' ultimo stame che potesse connettere ad altri dogmi quello dell' *unica fede giustificante*. Egli è quindi dover nostro passare ora all' esposizione della dottrina di Schwedenborg sull' accennate differenti questioni.

§ LXXIX.

Dottrina di Schwedenborg sulla Trinità. — Perchè egli impugni la dottrina cattolica.

Ecco in che consiste la connessione fra il dogma della santissima Trinità e quello della tanto da Schwedenborg oppugnata la giustificazione protestante, secondo il suo avviso. Ammesse tre persone in Dio, dice Schwedenborg, fu d' uopo loro accordare differenti funzioni; si concepì quindi la prima, Dio Padre, come offesa dell' uomo; e la seconda, Dio Figlio, come quella che riconciliò l' umanità colla prima. Ora da questa dottrina alla giustificazione protestante non fu che un passo. Imperocchè, coll' interposizione d' un sì possente mediatore, si fe' nascere in Dio una necessità di perdonare, senza restrizione alcuna, senza verun riguardo alla dignità morale, e soltanto condizionata alla fede nei meriti del divin Figlio (1).

mandante rege; et sicut est tollere vultum et suscipere ad coelum, dum inde audiuntur voces ».

(1) L. c., p. 101: « Quod haec Idea de redemptione et de Deo, ingesta sit fidei hodiernae, notum est, quod est ut orent ad Deum Patrem, ut propter crucem et sanguinem Filii sui remittat delicta, et ad Deum Filium

In conseguenza Schwedenborg, per annientare sin anche la possibilità di siffatta mediazione, si rivolse contro l' istesso mistero della santissima Trinità, e il fece con quella animosità risentita, che suole dimostrarsi pressochè sempre, quando si combatte un dogma per pratiche ragioni. — Egli racconta come la falsità della dottrina di tre persone divine risulta all' evidenza dall' avergli quegli angeli, coi quali egli ebbe commercio, dichiarato di non potere nè concepire nè con parole formulare simil credenza ; e che se alcuno si avvicinasse loro per pronunciarla, verrebbe costretto ad allontanarsi dal loro cospetto ; e se veramente la pronunciasse, si troverebbe all' istante trasformato in un ceppo con viso umano. Chi crede sinceramente e pienamente alla trinità delle persone, è quindi da lui paragonato ad una statua di mobili membra, animata da Satana ; è lo stesso demonio che muove la sua lingua, e che parla per di lui bocca. Secondo lui la fede in un Dio uno e trino è parallela all' ateismo, poichè consacra l' esistenza di tre divinità (1).

All' incontro ecco la dottrina di Schwedenborg. L' Ente Supremo non è che una sola persona, il Jehova Iddio (probabilmente il *Jehova Elohim*) dell' antico Testamento. Questa persona si fece anche uomo in Gesù Cristo. La virtù che emana incessantemente dall' uomo Dio pel nostro perfezionamento, è lo Spirito Santo. Schwedenborg lo chiama anche la divina verità, la virtù divina che produce la rigenerazione, il rinnovamento, il ravvivamento, la santificazione e la giustificazione dell' uomo. Quindi egli ammette bensì una triade nella suprema essenza, ossia il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo ; ma dessi, ei continua, non sono che *tre obbietti d' un unico soggetto*, vale a dire, tre attributi dell' unica persona divina (2). O con altri termini, nella Trinità ci si offrono tre differenti manifestazioni di Dio, l' una come creatore nel Padre, l' altra come redentore nel Fi-

ut oret et intercedat pro illis, et ad Deum Spiritum sanctum ut justificet et sanctificet ». P. 385 : « Et quia inde emanavit persuasio mentalis de tribus diis, non potuit alia fides includi, quam quae Tribus illis in suo ordine applicata esset, quae est quod Deus Pater adeundus sit, et implorandus, ut imputet justitiam Filii sui, aut ut misereatur propter passionem Filii sui, et mittat Spiritum Sanctum ut operetur salutis effectus medios et ultimos, ec. ».

(1) L. c., p. 26 e seg. ; come pure a p. 19, 131.

(2) L. c., p. 128 : « Ex his patet quod divina Trinitas sit, quae est Pater, Filius et Spiritus Sanctus. Sed quomodo illa intelligenda sint, sive quod tres dii sint qui essentia et inde nomine unus Deus sunt, sive quod tria objecta unius objecti, ita quod sint modo qualitates aut attributa unius Dei, quae ita nominantur, sive aliter, ratio sibi relicta nullatenus potest videre ».

glio, la terza come santificatore nello Spirito Santo. Del resto Schwedenborg applica l'espressiono di *Figlio di Dio* all'umanità di Jehova ; e paragona quindi il Padre all'anima, il Figlio al corpo e lo Spirito Santo all'attività d'entrambe le parti dell'uomo insieme unite (1).

Schwedenborg non ha la menoma idea di quanto chiamasi biblica argomentazione, e può dirsi effetto del caso, quando conferma una sola sua proposizione, anche dello più vere, in un modo alcun poco soddisfacente. Egli ammucchia passi a passi, citazioni sovra citazioni, nè si prende pensiero del contesto, dei luoghi paralleli, dell'uso del parlare, ed in genere d'ogni regola ermeneutica, abbenchè non gli sieno straniere. Per aver un esempio di sua abilità basta solo il leggere i passi da lui citati d'Isaia, di Geremia, d'Osea, e dei salmi a comprovare non essere già il Figlio eterno del divin Padre, ma quella persona unica divina, ch'egli chiamasi Jehova, quegli che prese umana carne. Con simile metodo esegetico non v'ha alcun errore o vaneggiamento cho non si possa stabiliro con citazioni della Scrittura (2).

Nulla però havvi di più singolare quanto l'inscizia del profeta circa la storia del dogma e della Chiesa. Cosa incredibilo! Ei sostiene che fino al concilio niceno la sua dottrina fosse professata per tutta la Chiesa ; e che solo da quest'epoca in poi, la zizzania ha messo radici nella vigna del Signore (3). Eppure nel secondo e terzo secolo la Chiesa invece colpisce d'anatema chiunque, conculcata la comune credenza, insegnava la dottrina che fu tanti secoli dopo rimessa in campo da Schwedenborg ; Prassea abiurò solennemente i medesimi errori, Berillo fu condannato nel concilio di Bostri tenuto dai vescovi d'Arabia ; Sabellio divenne oggetto di esecrazione in tutta la Chiesa africana ; ed il nostro veggente osa asserire non essere i suoi inse-

(1) L. c., p. 129.

(2) L. c., p. 65.

(3) Tafel bibliotecario di Tubinga sfida Möhler a comprovare quanto qui asserisce. (Veggasi l'opera intitolata : *Schwedenborg ed i suoi avversarii...; risposta alle obbiezioni del professore Möhler nella Simbolica*, di Emmanuele Tafel, Tubinga, 1834, pag. 132). Ecco frattanto come Schwedenborg intitola il § 174 dello scritto sovra citato a p. 387 : « Quod trinitas personarum ignota fuerit in ecclesia apostolica, sed quod exorta sit a concilio Nicaeno, et inde introducta in ecclesiam catholico-romanam, et ab hac in ecclesias separatas ab illa ». E più sotto : « A Constantino magno convocatum est concilium in Nicaeam urbem in Bithynia, et a convocatis ibi, ad ejiciendum damnosam Arii haeresim, inventum, conclusum et sancitum est, quod tres personae divinae, Pater, Filius et Spiritus Sanctus ab aeterno fuerint, ec. » È da deplorarsi che un uomo, un sapiente come Tafel abbia a difendere una causa sì cattiva. *(Nota del trad. franc.)*

gnamenti se non quelli dei primi secoli! Eppure egli stesso riconosce altrove in Sabellio uno degli eresiarchi dei primi secoli!

In questi ultimi tempi alcuni autori egualmente pretesero che, prima dello stesso concilio, tutta la Chiesa fosse infettata dell'eresia di Ario. Per verità tale asserzione rivela almeno uno studio, sebbene superficiale, delle fonti ecclesiastiche; ma in questo preteso confidente degli angeli si manifesta una perfetta ignoranza in fatto di storia. E un libro riboccante di errori sì grossolani e palmari si proclamerà esso come un' opera divina, per la cui promulgazione i dodici apostoli intrapresero una missione per tutti i regni degli spiriti, e sulla cui pubblicazione poggia il nuovo, eterno regno di Gesù Cristo, e la salute di tutti i secoli futuri?

La sua dialettica, in quanto almeno a' suoi principii fondamentali, rassomiglia a quella degli ariani, ed in special guisa a quella di Aezio e di Eunomio. La sola differenza, che puossi notare, è che in capacità e penetrazione egli si dimostra di gran lunga inferiore agli antichi settarii. Fra tutti gli unitarii (1) imbevuti de' medesimi principii di Schwedenborg, non havvi alcuno che non abbia saputo dare maggior apparenza di verità ai proprii errori. Per quanto poco si conoscano gli scritti degli Atanasii, degli Ilarii, dei Gregorii Nazianzeni, dei Gregorii Nisseni, degli Agostini, luminari della Chiesa e dottori che combatterono tutte le sette ariane ed i sabelliani, non si potrà a meno di fare le meraviglie per la temeraria pochezza di Schwedenborg, che con forze mediocri, appena imprese a rovesciare quella dottrina che gli sforzi di giganti non avevano potuto scuotere; anzi, diciam meglio, non avevano fatto che avvalorare, procurandole colle loro opposizioni novelle vittorie.

§ LXXX.

Schwedenborg combatte la caduta di Adamo. Sue contraddizioni su questo punto dogmatico.

Dalle stravaganti singolarità della *teologia* schwedenborghiana passiamo ora alla sua antropologia: qui però abbiamo a fermarci di preferenza solo sulla peccabilità umana e particolarmente sul peccato originale. Come abbiam già detto, lo svedese restaura-

(1) Come appare al primo colpo d'occhio nello svolgere lo scritto di Tertulliano contro Prassea, i frammenti d'Ippolito contro Noeto, e l'opera contro i discepoli di Sabellio falsamente attribuita a s. Atanasio.

tore rigetta la primitiva caduta, ma si mette così in flagrante contraddizione con sè medesimo. Quanto narrano i libri santi della fatale disobbedienza de' nostri progenitori, Schwedenborg lo prende in senso allegorico. *Adamo ed Eva* (1), egli dice, *non sono persone reali, ma la primitiva Chiesa personificata*. Chi ben comprese una volta tale verità, prosiegue il dottore, vede bentosto crollare l' insegnamento cattolico del pari che le novità dei riformatori (2).

Per altro il profeta riconosce trasmettersi da padre in figlio una malvagia inclinazione. Ma l' origine di un tanto disordine e pervertimento, a suo giudizio, emana unicamente dai genitori di ciascuno. « Amico (queste sono le parole di Schwedenborg), il male ereditario, ossia la tendenza al male, non deriva che dai nostri parenti ». In un altro luogo giunge perfino ad asserire : « non esser uoi che peccato fin dal seno materno » (3).

Cosa per verità singolare! se si ammette che da padre in figlio una tendenza al male si trasmette colla vita ; se questa perversa inclinazione si riconosce universale, non dovremo poi ricercarne la causa se non nel padre del nascente fanciullo ! E gli stessi genitori da chi ritrassero tal maligno retaggio ? Dai loro antenati, risponde di nuovo Schwedenborg. Ma ripetiamo qui pure la stessa domanda, e necessariamente siamo ricondotti sino al primo uomo, nella Scrittura nomato Adamo: noi dovremo confessare che questo fenomeno universale ha una causa

(1) L. c., p. 335 : « Sed quod ex illa origine non sit aliquod malum haereditarium, constare potest ex illis quae supra ostensa sunt, quod Adamus non fuerit primus hominum, sed quod per Adamum et ejus uxorem repraesentative describatur prima ecclesia in hoc orbe ».

(2) L. c. : « Ex his intellectis et assumptis cadit opinio hactenus facta, quod malum homini a parentibus innatum inde sit, cum tamen non inde sed aliunde suam originem trahit ».

(3) L'autore che non ebbe a sua disposizione se non la versione inglese di quest' opera di Schwedemborg (le citazioni nell' originale latino sono state sostituite dal traduttore francese), non potè per di lei colpa ben intendere quest' ultimo passo, di cui ecco il contesto : « Quod omnis homo nascatur ad mala, ita quod ab utero matris non sit nisi quam malum, in ecclesia notum est, et notum factum est ex causa, quia a conciliis et a praesulibus ecclesiarum traditum est, quod peccatum Adami traductum sit in omnem posteritatem et quod hoc unicum ». Poscia il veggente confuta questa dottrina da lui, come ora vedemmo, attribuita alla Chiesa cattolica : « Sed, mi amice, malum haereditarium non aliunde est quam ex parentibus, non quidem ipsum malum, quod homo actualiter committit, sed inclinatio ad illud » (l. c., p. 335). Questa è forse l' unica inesattezza che in simil genere si incontra nell'opera del professore Möhler. Del resto il profeta dice *che una tendenza al male viene trasmessa da padre in figlio*, sulle quali parole stabilisce dappoi il ch. autore le sovraesposte riflessioni. *(Nota del trad. franc.)*

prima e insieme universale, e che l'uman genere depravato non è che un germoglio d'Adamo prevaricatore. E come dunque senza risalire al primo uomo potremo ammettere che i figli ricevano dai genitori un principio peccaminoso?

Indarno l'eresiarca presta ai libri santi un senso allegorico: primieramente, siccome egli non nega che questa perversa inclinazione passi per generazione, siccome le generazioni umane debbono aver avuto un principio; veniamo dunque egualmente ricondotti ad un primo peccatore, nella cui caduta tutti i suoi posteri siano pure stati travolti. In secondo luogo, se anche che vogliamo ammettere con Schwedenborg che il nome di Adamo non sia che un nome collettivo; troveranno ancora egualmente accennato nella Scrittura che il male fu trasmesso da generazione in generazione. Noi non faremmo che ad un solo primo autore sostituirne molti. Per tal modo il veggente resta ancora avviluppato ne' proprii lacci.

Ma se la Scrittura abbia inteso uno o molti, non può esserne in dubbio chi venera come canoniche le lettere di s. Paolo. *Il peccato è entrato nel mondo per mezzo d'un* SOL UOMO, dice egli;... *La morte s' impossessò anche di coloro che non peccarono a somiglianza d'Adamo* (1). Dunque Adamo è l'autore del primitivo peccato; dunque egli è una persona reale (δι' ἑνος ἀνθρώπου). Sotto qualsiasi foggia pertanto si consideri la dottrina di Schwedenborg, non possiamo ravvisarvi che assurdità ed incoerenze.

Che se volessimo rimontare alla sorgente di tali contraddizioni, ci sarebbe uopo ricercarla nella contrarietà del dottore all' insegnamento luterano sul peccato originale. Questa dottrina predicando l'uomo assolutamente depravato in tutto il suo essere, ne annichila affatto anche la libertà. Ora Schwedenborg voleva pur salvare codesta facoltà morale, per mostrare in ciascun uomo la causa delle sue colpe, cioè l' abuso volontario della medesima. Ma d' altra parte una secreta voce gli ripeteva, ch' ogni individuo è congiunto a tutta l' umanità, che tutti gli uomini non compongono se non una vasta famiglia, e ciascuno de' viventi partecipa dei destini di tutti gli altri. Quindi, aggirato da questi opposti sentimenti, fu tratto in simili contraddizioni, ed oggi lo vediamo distruggere quanto jeri aveva ammesso. Egli vide, per così dire, un diluvio di peccati; ma inorridito non ha coraggio di sostenerne la vista, e di ricercarne la prima sorgente.

(1) Rom. V, 12-14.

Da che adunque deriva il primitivo pervertimento? In qual guisa la tendenza al male si comunica di padre in figlio? Come mai il peccato incominciò ad esistere nel primo uomo? ecco quanto indarno andiamo cercando del sistema da noi impugnato. Un discepolo, del resto non servile, di Schwedenborg, Gustavo Knoes, professore di lingue orientali ad Upsal, ne'suoi soliloquii su Dio, l'uomo e il mondo, fece del male la condizione necessaria all'uomo, nella sua qualità di essere finito; ma i membri della *Chiesa celeste* si adatteranno eglino a questo mostruoso e novello errore? Ciò nullameno la loro dottrina sul male ereditario finchè non verrà spinta a questo punto, non cesserà di comparire una dottrina assurda e contraddittoria.

§ LXXXI.

Incarnazione della Divinità. — Fini di essa. — Rapporto della grazia colla libertà.

Il dogma della nostra rigenerazione in Gesù Cristo poggia totalmente su quello della primitiva decadenza; queste verità sono così strettamente collegate, che l'altra non può sussistere, se la prima si nega. Quindi se abbiam veduto Schwedenborg combattere la caduta originale, dovremo necessariamente riconoscere che nel suo sistema l'opposizione biblica tra il primo ed il secondo Adamo non gli offriva alcun senso. Abbandonato una volta il punto di vista stabilito dalla Scrittura, non potè scoprire nell'uomo alcuna ragione della incarnazione del Verbo; ed al di fuori dell'umana specie fu astretto ricercare una cagione all'annientamento dell'Altissimo.

È un bisogno indeclinabile dello spirito umano il considerarsi come un membro di quella vasta società di intelligenze, che si estende al di là dei mondi e degli spazii; e di mettere in relazione coi fatti ultramondiali gli avvenimenti che si avvicendano sulla terra, il prosperare di quei germi divini, che qui furono trapiantati, come anco le calamità e le tempeste che ne arrestano lo sviluppo; di ravvisare in tutto come delle oscillazioni del moto impresso in istraniere regioni. I miti dell'India e le tradizioni dei Persiani ne sono antichissimi documenti. Lo stesso cristianesimo indica un rapporto fra la caduta dell'uomo e una caduta di spiriti superiori, e ci addita questi esseri malefici che incessantemente si sforzano di mantenere ed accrescere di mezzo ai figli di Dio quella malizia che vi entrò per l'opera loro. Dall'altra parte esso insegna pur anco come le superiori intelli-

genze, rimaste fedeli, e come gli eletti, morti nella carità del Signore, uniscano la loro attività, per dilatare e stabilire il regno di Gesù Cristo sulla terra. Ma tutto questo è tracciato con tratti semplicissimi e grandiosi, così nella Sacra Scrittura, come nella tradizione della Chiesa.

Ma di già sotto l' esuberante fantasia dei cristiani gnostici, e particolarmente dei valentiniani, una dottrina tanto semplice venne travisata in un dramma così ampio e complicato come arbitrario; ove si raffigurò un impero degli Eoni tutto sconvolto dai delirii d' una *Sofia*, gli esseri superiori relegati sulla terra, dappoi per opera del Salvatore compita la redenzione e la ristaurazione del celeste regno, mediante il ritorno degli spiriti alla beata patria. Così nel sistema gnostico come nel manicheo le potenze infernali si pongono in più o meno strani, e spesso affatto inconcepibili rapporti colle vicende del regno della luce; e questo ha d' uopo d' essere difeso contro i loro disperati sforzi per penetrarvi e farne conquista.

Ecco la via tenuta parimenti da Schwedenborg. « La redenzione, ei dice, consiste nell' aver vinto l' inferno, ridonata la pace al cielo, nell' aver sovra la terra rinnovata la Chiesa. Al qual intento fu però mestieri che l' Onnipossente assumesse la nostra natura, propriamente come l' uomo non può agire senza le mani; e per tal ragione l'umanità da Dio assunta si chiama nella Scrittura il braccio di Jehova (1).

Ecco poi il modo, secondo Schwedenborg, onde le potenze dell' inferno scompigliarono la beatitudine celeste, e poi fu dal Salvatore distrutto il regno di Satana, e ricondotto l' ordine e la pace nelle superiori regioni. La Chiesa terrestre ed i celesti cori degli angeli non formano che una sola società. Avvinta da stretti legami, questa grande famiglia si rassomiglia ad uomo che, ferito in un membro, soffre in tutti gli altri. La Chiesa terrena, di questo immenso corpo, ne compone, per così dire, i piedi e le coscie; gli spiriti del cielo ne formano il petto e gli omeri, ec. Or il continuo progresso della morale corruzione in questo mondo aveva esteso i suoi malefici influssi fino nell' etereo soggiorno; l' impero delle tenebre s' innalzava fino ai cieli, ed il regno degli angeli stava per crollare, non altrimenti d' un edificio minato alle fondamenta. Immensamente accresciuti per tanti

(1) L. c., p. 67: « Redemptio enim fuit subjugatio inferorum, et ordinatio coelorum, et post has instauratio Ecclesiae; hoc Deus ex sua omnipotentia non potuit efficere, nisi per humanum; sicut non quis operari potest nisi ei sit brachium, etiam humanum ipsius in verbo vocatur brachium Jehovae, Jos. 11, 10, 13, 1 ».

dalla terra emigra'ivi, i sudditi di Satana erano penetrati oltre il limitare de' beati, e minacciavano di tutti seco tradurli nell'abisso.

Allora Iddio umanato si appresta a difendere gli spiriti celesti, ed al suo comparire i genii malefici sono precipitati negli abbissi. E nella guisa appunto che a vista dei loro nemici le fiere selvaggie corrono a rintanarsi nei loro covaccioli, e le rane s'immergono nei pantani; così anche i demonii prendon la fuga alla comparsa del Salvatore. Ecco come si abusò della dottrina apostolica della discesa di Cristo all' inferno (1).

Continua Schwedenborg, che il Signore separando allora i buoni dai reprobi si appalesò come la perfetta *giustizia*, ma non già prestando nella sua mortale carriera perfetta obbedienza invece dell' uomo, per divenire la sua giustizia in questo modo; la sua obbedienza, la sua morte di croce, ultima prova da lui sostenuta nella sua umanità, non fecero che meritare a questa una perfetta glorificazione, cioè una perfetta unione colla divinità. Non v' ha dunque nè merito di Cristo a noi applicabile, nè vicaria soddisfazione. Così il profeta con un giuoco di immaginazione rovescia il più consolante dogma insegnato dalla Scrittura e venerato in tutti i secoli cristiani, il dogma dei meriti della croce. La fede nella soddisfazione di Cristo aveva infiammati i cuori di carità, e rinnovato il mondo; ma dacchè il pestifero soffio della riforma ebbe corrotto anche tale credenza, Schwedenborg non si trovò in grado di scevrare la verità semplice, grande e profonda dalle depravazioni de' luterani; e in luogo d' una redenzione spirituale, venne ad abbracciarne una, basata sovra forze puramente meccaniche.

Il modo, onde il veggente del Nord volle provare la necessità dell' Incarnazione non manca d'ingegno. Egli è vero che le sue viste non sono nuove, chè già aveanle fatte brillare in tutta luce i Padri e gli scolastici; siccome però possiamo con ragione asserire non aver egli conosciute le loro opere, così non ci faremo a disputargli il merito dell' invenzione. Schwedenborg dice adunque che se la divinità non si fosse umiliata in Gesù Cristo, la fede, simile ad uno sguardo che si smarrisce nell' immensità de' cieli, si sarebbe perduta nell' indeterminato, nell' indefinito; laddove nell' uomo Dio ebbe invece la più salda consistenza, vedendovi un obbietto fisso e determinato. Altri de' santi Padri espongono invece l'ugual dottrina colle seguenti espressioni: da sè medesimo l' uomo era incapace ad elevarsi

(1) L. c., p. 94.

al di sopra di un sentimento vago e confuso; la sola rivelazione, discesa nel suo cuore, potè soddisfarlo, presentandogli il suo vero oggetto.

Il fondatore della novella Chiesa continua dicendo, che in tutti i rapporti dell' uomo con Dio, il divino e l' umano, il terrestre ed il sopranaturale devono compenetrarsi a vicenda. Iddio rivelatosi all' uomo apporta alla fede ed alla carità l' elemento superiore; mentre che Iddio incarnato offre una solida base a queste virtù, e le fa, solo con questo mezzo, veramente proprie dell' uomo: perchè l' elemento divino è per sè stesso inaccessibile a lui (1). Senza dubbio possiamo noi da differenti punti di vista contemplare la grand' opera della misericordia divina; e quanto più si dilatano le nostre considerazioni, tanto maggiore si farà la nostra venerazione per tanto mistero. Ma quello che in esso è di maggior importanza, la gran verità che *il Cristo è morto per la nostra vita*, questo dogma insegnato dalla Scrittura, così chiaramente professato in tutti i secoli del cristianesimo, sempre espresso nel culto d' una maniera così sensibile; questo dogma non debbesi giammai porre in dimenticanza, e molto meno negarsi.

In qual guisa poi l' uomo realizza in sè stesso l'opera della redenzione? Qui la dottrina di Schwedenborg ha molta affinità con quella della Chiesa cattolica. Nel Salvatore, egli dice, si manifestarono la verità e l' amore: è adunque mestieri che l' uomo ammesso alla verità si corrobori coll' amore: imperocchè non solo la carità senza la fede è nulla, ma un nulla è ben anco la fede priva di carità. Laonde, dopo avere definita la giustificazione, quasi secondo il costante insegnamento cattolico, egli aggiunge esser ella essenzialmente la stessa cosa che la santificazione e la rigenerazione interiore (2). Tra la dottrina cattolica e la schwedenborgiana rimane però sempre anche su questo punto un' immensa discrepanza; mentre, come ci è noto, agli occhi del veggente il perdono dei peccati non tiene la sua sorgente nei meriti del Salvatore.

Egli, da ultimo, fa assai ben risaltare il rapporto tra la grazia e la libertà. Sebbene in decisa opposizione all' insegnamento luterano, ben rara volta tocca egli i confini del semipelagianismo: questa moderazione ci dee recare meraviglia.

(1) L. c., p. 292. Il cardinale Nicola Cusano ha pure trattato con somma maestria il presente soggetto.

(2) L. c., p. 111: « Per Divinum verum ex bono, hoc est per fidem ex charitate, homo reformatur, et regeneratur, tum innovatur, vivificatur, sanctificatur, justificatur, et secundum horum progressiones et incrementa purificatur a malis, et purificatio ab his est remissio peccatorum ».

Veggansi ora le prove storiche sulle quali Schwedenborg appoggia tutto il suo insegnamento. Chi lo crederebbe? a dimostrare che il dogma della SS. Trinità necessariamente conduce all' imputazione protestante dei meriti di Gesù Cristo, egli si fa a sostenere che quest' ultima dottrina venne introdotta dal concilio di Nicea, e dappoi costantemente insegnata in tutto l'orbe cristiano (1). Asserzione doppiamente falsa, sia perchè avanti questo concilio l' applicazione a noi dei meriti del Salvatore era di già in tutta la Chiesa unanimemente creduta; sia perchè d' allora in poi a stento fra i diversi errori troviamo qualche preludio del dogma protestante. Lo stesso Lutero giammai non appoggiossi al concilio Niceno; che anzi, al rovescio ei presume d'aver meglio di tutta la massa dei dottori compreso S. Paolo. Certamente Schwedenborg avrebbe riconosciuto il suo grossolano errore, se avesse letti i commentarii del Crisostomo e di Teodoreto fra i padri greci, non che quelli di sant' Ambrogio e san Gerolamo fra i latini, sulla lettera ai Romani. I teologi poi del medio evo contraddicono all' asserto di Schwedenborg in ciascuna pagina. E come spiegherebbesi lo scisma del secolo XVI, se i cattolici avessero detto d' accordo coi novatori: *La sola fede giustifica*? D'altronde, dove mai l' uomo di Dio offre delle prove del suo asserto? Ei pone in obblio che in un fatto di tanta importanza richieggonsi testimonianze e non asserzioni; che anzi, contraddicendo a sè stesso, non più si rammenta che poco prima, quando ergevasi a giudice di tutti gli uomini, egli apriva le porte del cielo ai cattolici, allontanandone invece i protestanti: distinzione da lui appunto fondata sulla diversità della dottrina intorno alla giustificazione.

Schwedenborg afferma inoltre che, avanti la sua novella rivelazione, la dottrina della libertà era sconosciuta in tutta la Chiesa. E certo, quando a suo modo, unicamente si consultino le opere di Calvino ed il Libro della Concordia, può credersi che fosse dispersa dal mondo l' idea della libertà. In quanto a lui poi non possiamo negare che egli avesse qualche nozione di questa facoltà; per quanto però egli ne favellasse, non la seppe giammai definire in una maniera chiara e precisa.

(1) L. c., p. 383. « Quod fides, quae est imputativa meriti et justitiae Christi redemptoris, primum exorta sit a decretis synodi Nicaenae de tribus personis divinis ab aeterno, quae fides a tempore illo ad praesens a toto christiano orbe recepta est ». P. 383: « Quod fides hodiernae ecclesiae, quae perhibetur sola justificare, et imputatio, unum faciant ».

§ LXXXII.

Dottrina sui sacramenti.

La dottrina di Schwedenborg sui sacramenti, se ne eccettuiamo la forma, nulla racchiude di particolare; sebbene egli asseveri che per internarsi nell'essenza di questi simboli assolutamente necessiti conoscerne il senso spirituale (mistico allegorico), e specialmente le relazioni tra il cielo e la terra (1).

Non vengono da lui ammessi fra i sacramenti che il battesimo e la cena, de'quali però esalta egli assai la dignità e la virtù, e con tutte le forze si adopera per loro guadagnare rispetto ed amore.

A suo giudizio, tre sono gli effetti del battesimo; cioè mediante tre gradi successivi esso opera l'interna nostra purificazione. Primieramente esso introduce nel seno della Chiesa cristiana, quindi dona la fede in Gesù Cristo, e finalmente rigenera il credente, lo trasforma, e lo rende un uomo nuovo. Ma tutti questi differenti effetti riduconsi, egli dice, ad una sola e medesima cosa: nè stanno tra loro se non nei rapporti di causa, mezzo ed effetto (2).

Udiamolo ora ragionare sull'eucaristia. La cognizione nelle reciproche corrispondenze fra i due mondi è qui specialmente necessaria. A suo dire, la carne ed il pane simboleggiano la bontà divina ed il supremo amore; il sangue ed il vino, la verità e la sapienza infinita; l'uso poi ne dinota l'appropriazione. Or dunque alla mensa del Signore la carne ed il pane sono il Signore medesimo, considerato nel suo amore e nella sua bontà; il sangue ed il vino, il Signore nella sua sapienza e veracità: onde si hanno tre principii nella cena, l'uno nell'altro immedesimato, il Signore, la sua divina bontà e la sua eterna saggezza. Per conseguenza tutti i beni del cielo e della Chiesa vengono impartiti in quest'augusto sacramento; e lo stesso Iddio, la fede, la carità vengono ivi siccome doni comunicati all'uomo. L'umanità divinizzata sta quindi presente sui nostri altari; ed ecco perchè il santo convito forma lo spirituale alimento dell'anime. La reale presenza dell'umanità divina in questo sacramento viene dimo-

(1) L. c., p. 367.

(2) L., p. 414: « Ex ante et nunc dictis, videri potest, quod tres usus baptismi cohaereant ut unum, quemadmodum causa prima, causa media quae est efficiens, et causa ultima quae est effectus, et ipse finis propter quem priores ».

strata convenientemente da Schwedenborg in un paragrafo apposito.

Per provare poi la possibilità che l' uomo, essere finito, si elevi così sino all' infinito, Schwedenborg rimarca, che ogni uomo retto ha la facoltà di ricevere dal Signore la sapienza (la verità) e l' amore, e di accrescerle progressivamente senza alcun limite: ora il Signore è la stessa sapienza e carità; dunque l' uomo può ricevere Iddio nel suo cuore, ed unirsi con lui. È facile l' accorgersi che Schwedenborg concepisce la sapienza e l' amore come qualche cosa di sostanziale in sè medesimo, come le più sottili emanazioni della divinità, anzi Dio medesimo. E realmente dic' egli di aver veduto in uno de' suoi voli all' altro mondo, *Iddio sotto la sembianza d' un sole che incessantemente diffonde luce e calore*, vale a dire amore e sapienza. A prevenire poi verosimilmente l' obbiezione del panteismo, il profeta aggiungeva che la divinità può certamente unirsi all' uomo, ma giammai con lui identificarsi; come la luce s' insinua nell' occhio, come il suono percuote l' orecchio per rendere possibile il vedere e l' udire, ma nè il suono nè la luce si assimilano all' organo dell' udito e della vista (1).

Prosegue ancora Schwedenborg: Se il battesimo è la porta della Chiesa, l' eucaristia si è quella del cielo; perchè il Salvatore, il Signore presente nel sacramento, ha necessariamente al suo seguito tutto quanto il cielo, e a tutti quelli lo schiude che a tanto augusto mistero si accostano degnamente. Ma ben altrimenti accade degli indegni. Imperocchè pei giusti è presente il Redentore nella cena in due maniere: interiormente colla sua sapienza ed amore, ed esteriormente colla sua immensità; ma pei cattivi non vi si trova che nella seconda. Se adunque il cristiano non osserva i comandamenti, nè ricevette nel suo cuore la verità, invano s' avvicina al celeste banchetto: imperocchè il Salvatore non concederà a lui l' ingresso al cielo.

Parrebbe da ciò che Schwedenborg dividesse l'opinione del riformatore di Ginevra, al cui giudizio i reprobi non ponno ricevere il divin corpo nella Eucaristia. Ma la cosa va ben altrimenti; il riformatore ed il profeta stanno in posizione diametralmen-

(1) L. c., p. 438: « Sed usque quia homo finitus est, non potest ei conjungi ipsum divinum, sed solum adjungi »: *Cannot be conjoined with him, but adjoined*, dice il traduttore inglese. Alla pag. 286 fa osservare Schwedenborg, che il verbo *conjungi*, esprime un' unione simile a quella che esiste tra l' albero ed il suo frutto; mentre *adjungi* dinota una meno stretta unione, corrispondente a quella dell' albero coi frutti che vi si avrebbero appesi. Abbisognava adunque tradurre queste due parole per *unire* ed *identificare*, o per altri termini equivalenti.

te opposta. Giusta Calvino il pane di vita non vien pôrto a coloro che sono predestinati a morte: secondo Schwedenborg, per lo contrario, la celeste manna è presentata ai malvagi, ma solo per loro colpa non la ricevono nell'intimo dell'anima loro.

Quanto aggiunge poscia il veggente, che l'Eucaristia ponga l'uomo in commercio con Dio, imprima il suggello di figli di Dio, e ci renda al cospetto del Signore novelle creature, altro non è che un corollario, un ulteriore sviluppo dei principî finora esposti.

Da ultimo, sebbene siano chiaramente espressi nella Scrittura gli intimi rapporti dell'Eucaristia colla morte del Salvatore e colla remissione de' peccati; tuttavia non se ne rinviene alcuna traccia negli scritti di Schwedenborg: il che non ne deve produrre meraviglia, dopo aver conosciuto qual fosse la sua dottrina sul sacrificio della croce. Noi ve ne possiamo vedere sufficientemente i motivi.

§ LXXXIII.

Rivelazioni di Schwedenborg sull' altro mondo.

Sebbene forse questa materia possa allettare alcuni lettori, noi non ci tratterremo a parlare di tutte le rivelazioni del profeta intorno all'altro mondo; e se di passaggio ci facciamo ad accennare qualche cosa, non indicheremo che quanto è necessario per avere una completa idea di tutto il sistema, non che per ispargere maggior luce sovra alcuni dogmi della chiesa schwedenborgiana.

Quando l'anime abbandonano questo mondo inferiore, arrivano in una regione posta fra l'inferno ed il cielo. Colà un istinto irresistibile le attrae verso di spiriti che seco loro dividono eguali pensieri ed affetti. Lo sposo va in cerca della sposa, la madre protende le braccia alla figlia; tutti vogliono riunirsi ai compagni delle loro gioie e delle loro ambasce. Quindi è che con moto spontaneo gli uni si innalzano al soggiorno della luce, mentre gli altri precipitano verso l'abisso. È uopo confessarlo; tale dottrina nasconde una gran cognizione del cuore umano.

Quell' anime che non sono ancora mature pel cielo, nè che hanno obbietto che le attragga nell'inferno, vengono istruite ed

educate, finchè, giunte col retto uso di loro libertà al possesso della pura verità e del puro amore, trovano dischiuso l'accesso al cielo. Ciascuno poi trova maestri ed educatori appartenenti già alla loro propria religione o setta; e giudei, gentili, maomettani, ed altri chiunque siansi, tutti vengono ammessi a questa scuola. Ma se quest'anime si mostrano affatto indocili ad ogni prova, sono invece ingoiate dall' inferno.

Quantunque sia vero che il purgatorio cattolico differisce in molti rapporti dal *luogo intermedio* di Schwedenborg, non si vede però una ragione per cui egli su questo punto così violentemente si scateni contro la dottrina della Chiesa.

I rapporti della vita beata rassomigliano perfettamente, secondo il nostro testimonio oculare, a quelli della terrena. Ivi pure si discernono case, palagi, monti, fiumi e mari; il tempo e lo spazio regnano ugualmente nell'impero delle intelligenze; i popoli, siccome gli individui vi conservano i loro costumi e le loro inclinazioni. Gli Olandesi, per es., si occupano anche al di là del loro commercio. In una parola, tutta la differenza che esiste fra i due mondi, si è che la materia nell'altro soggiorno vi è alquanto spiritualizzata e assottigliata. I celesti abitatori hanno lasciato questa mortale spoglia, ch'essi non riassumeranno mai più, negandosi così la risurrezione della carne; sono però rivestiti di un corpo simile tanto al presente, che taluni non si accorgono nemmeno del seguìto mutamento.

Nel 1757 ebbe luogo l'ultimo giudizio, e Schwedenborg vi si trovava in persona attonito spettatore. È di fede, che Dio giudichi di tempo in tempo le nazioni. In allora poi i dannati, quando il volessero, potrebbero ancora andar salvi. L'uomo di Dio ne vide uno che era stato ladro ed adultero, e che erasi smarrito fra gli angeli. Alle loro istruzioni sulla vera dottrina, egli intieramente sottoponevasi; ma allorquando l'esortarono anche ad amar la verità allora appresa, *No*, ei disse, *io nol voglio*; e ritornossene all'inferno.

Da cotal insegnamento Schwedenborg vuol inferire la libertà morale, mostrandosi qui pure di spiritoso ingegno. Senza dubbio è colpa dei malvagi se non van salvi, mentre che sono dessi che non lo vogliono. I racconti ora esposti conciliansi altresì egregiamente colla di lui dottrina, che Iddio è sempre presente ed opera costantemente sull'uomo per ricondurlo a sè, finchè vive sulla terra; ma che colui che muore nell'induramento non vorrà mai più convertirsi, perchè il cuor suo fu fissato determinatamente nel male.

§ LXXXIV.

Canone delle Scritture. — Esegesi mistico-allegorica.

È ormai tempo di rimontare all'origine di tutti gli accennati errori, o vi giugneremo col passare in rassegna la dottrina del profeta sulla sacra Scrittura (1).

Leggendo Schwedenborg con dispiacere già si può congetturare, non riconoscer egli le lettere di san Paolo; poichè, se non c'inganniamo, in nessun luogo, neppure sul punto stesso della giustificazione, adduce egli giammai testimonianze dell'apostolo. E realmente quell'articolo fondamentale della novella chiesa, che risguarda le sacre Scritture, non lascia alcun dubbio sull'opinione del fondatore. Difatti quell'articolo enumerando i libri di cui è composta la sacra Scrittura, fra quelli del nuovo Testamento non annovera che gli Evangeli e l'Apocalisse (2).

I motivi dogmatici che influirono sul profeta nello stabilire il canone de'libri santi, si possono agevolmente dall'osservatore riconoscere; e perciò noi pure non siamo entrati in quest'ultima questione se non dopo aver esposte le altre sue opinioni. Rigettato il peccato originale, non che la soddisfazione di Cristo e la risurrezione della carne, trovossi costretto a negare le Lettere di s. Paolo, e gli Atti degli Apostoli ; insomma tutti que' libri non conciliabili co'proprii errori. La discesa dello Spirito Paraclelo sulla Chiesa, descritta nella storia apostolica, non era certamente favorevole a Schwedenborg. Pretendono infatti i suoi discepoli di mostrare nel loro maestro colui che venne finalmente a comunicarci ciò che dapprima non era ai fedeli intelligibile; ed a comprovare la sua superiore missione, si appoggiano sulle promesse di un Paracleto, riferite in san Giovanni. Similmente le parole di s. Paolo: *Occhio non mai vide, orecchio non potè mai intendere, nè spirito umano comprendere quant'abbia Iddio preparato a coloro che l'amano*, dovevano sembrare ben poco credibili a colui che in persona aveva contemplato il cielo ed i suoi abitatori; che disvelava ne'proprii scritti a tutto il genere umano tutti i misteri dell'altro mondo. Per ultimo la medesima conseguenza condusse Schwedenborg a rinnegare anche l'epistola di san Giacomo e le altre.

(1) L. c., p. 145-180.
(2) *Divine rivelazioni pubblicate da Schwedenborg*, tradotte in tedesco da Emmanuele Tafel, Tubinga, 1824, vol. II, p. 36.

Ciò premesso, nel considerare altresì i principii di Schwedenborg sull'interpretazione biblica, avremo motivo di non più far meraviglia di tutti gli strani errori da lui professati. Egli concede bensì che il senso letterale contiene in tutta la sua pienezza la divina verità, ma ammette ben anco un senso mistico, da lui chiamato spirituale, in guisa tale nascosto nel senso letterale, da rinvenirsi celata in ciascuna espressione, o perfino talvolta in ogni sillaba tutta la dottrina di salute. Quest'opinione è dal profeta fondata sulle corrispondenze tra il cielo e la terra; egli si sforza inoltre di confermarla, interpretando a suo modo parecchi passi dell'Apocalisse.

Un tal sentimento, in quanto havvi di fondamentale, poggia sulla verità, e fino ad un certo punto è certamente giustificato dai rapporti dell'antico col nuovo Testamento, secondo i dati più sicuri di questo. Inoltre non è al cattolico permesso di rigettare il principio della mistica interpretazione in quanto è un caro pascolo del misticismo; esso in epoche diverse ebbe grande influenza nel risvegliare il sentimento religioso, e protesse la Scrittura contro l'indifferenza di uomini benchè pii, ignari però della vera scienza esegetica, e contro il disprezzo d'una superbia carnale. Tuttavia, se sotto la penna d'un autore non ispirato può aprire un vasto campo ad ogni fantasia d'una sregolata immaginazione, può condurre ai più deplorabili traviamenti, quando per questa via si vogliano scoprire dei dogmi, o si vogliano fondare sovra simil base proposizioni dogmatiche: in tal caso non havvi errore che con un poco di spirito e di astuzia non si possa appoggiare alla Scrittura. Che se taluno dubitasse di tale verità, a sua convinzione basti lo svolgere gli scritti del profeta svedese; e ben meraviglierà mirando quanto riscontri egli mai nei Libri santi.

Qui ancora Schwedenborg fa mostra d'un'ignoranza la più triviale, di cui possiamo a mala pena persuaderci. Osa egli asserire che la mistica interpretazione fra i rozzi e carnali giudei era sconosciuta, sconosciuta ben anco presso i semplici cristiani dei tre primi secoli, e perfino nelle successive epoche a motivo della loro depravazione e corruttela. Egli solo fu il primo che rinvenne la chiave delle Scritture; a lui solo fu rivelato dallo Spirito il senso spirituale.

Ma che sono mai i differenti sensi trovati dal profeta, se non gli ebraici *sod (mistero)*, *derusch (ricerca)* e *paschut (spiegazione)* già indicati dalla Cabala; se non il σῶμα, *(corpo)* ψυχή, *(anima)* e πνεῦμα *(spirito)*, già da Filone ritrovati nella Scrittura? Inoltre le da lui scoperte corrispondenze tra il cielo e la terra ben

poco differiscono dall'*ἄνω* l'*ερουσαλήμ* *(Gerusalemme superiore)*, dal *κάτω* l'*ερουσαλήμ* *(Gerusalemme inferiore)*, dal l'*σραὴλ σαρκικός* *(Israele carnale)* e dall' l'*σραὴλ πνευματικός* *(Israele spirituale)*, già dal medesimo Filone rammentati. E che? l'esegesi allegorica era ella ignota nei primi secoli? quasi che Basilide, Valentino, Origene non fossero vissuti che nel sesto! In proposito poi a'tempi più recenti, come mai Schwedenborg non poteva aver inteso parlare di Gregorio il Grande, di Alcuino, di Riccardo, di San-Vittore, di s. Tomaso d'Aquino, ec.? Non necessita però di esigere tante cognizioni nel ristauratore, di cui non avremmo giammai rilevato la prodigiosa ignoranza, se non si fosse spacciato qualche profeta ed inviato di Dio; se egli medesimo non avesse presentato il suo libro come l'oggetto della più profonda venerazione per tutti i secoli.

Ma veramente puerile ci appare infine Schwedenborg allorchè fa della Scrittura una specie di fuoco artificiale. Nell'altro mondo, a sua detta, la parola divina custodita dentro un'urna sacrata nel più intimo del tempio, risplende a guisa d'un astro luminoso, e talvolta perfino a guisa d'un sole, i cui sfavillanti raggi van formando un iride portentoso; e se da uno dei beati si tocchi colla mano, per es., o colle vestimenta, vien egli tosto circondato da rifulgente fiamma, e tale è la luce, che gli si spande d'intorno, da doversi credere situato nel mezzo di un astro. All'opposto, allorquando un uomo preoccupato da qualche errore spinge il suo sguardo in quell'urna santa, fitte tenebre si fanno intorno a'suoi occhi; ed ove osi porre sulla parola una sacrilega mano, ella produce una violenta esplosione che lo getta in un angolo della camera, dove come morto rimane disteso per lo spazio di brev'ora (1).

Se tale visione non fosse che un'allegoria, una finzione, per far comprendere all' uomo grossolano di quanto viva luce venga un'anima penetrata, quando nella Scrittura ricerca la sua vita ed il suo nutrimento, e in quali tenebre profondissime, in quanto spaventevole notte vengono invece avvolti coloro che abusano della scrittura a confermare le loro sognate follie, non potremmo allora negare un certo merito al poeta. Ma qui ci si danno invece a credere dei fatti, e si vuole che come tali li riceviamo. Noi non possiamo dunque vedervi che una vera idolatria della lettera morta; una superstizione che forse non trova la sua u-

(1) L. c., p. 155: « Si autem idem tangit verbum, fit explosio cum fragore, et ille projicitur ad angulum conclavis *(in a corner of a room)*, et per horulam ibi jacet sicut mortuus ».

guale in tutto il mondo, se non forse nella controversia agitata fra i maomettani, se *Il Corano esisteva prima dei secoli*, *o se fu desso creato?* Che anzi i discepoli appena ragionevoli dell'arabo profeta non dubitano di ammettere che le idee contenute nel divin Libro sono eterne, ma non già la forma di cui vennero rivestite.

§ LXXXV.

Posizione di Schwedenborg nella storia dell' umanità.

Per raggiungere una più completa cognizione dello schwedenborgianismo, ci pare necessario ancora far parola del posto in cui il suo autore si colloca nella storia del genere umano.

Il veggente divide i secoli in quattro grandi periodi, che per lui formano diverse chiese. La prima è l'*antidiluviana*, cominciata col mondo, la seconda è l'*asiatico-africana*, che raggiunse il suo scopo coll'introdurre l'idolatria, la terza fondata da Mosè, l'ultima da Gesù Cristo. Quest' ultima parimenti si suddivide da lui in altre quattro Chiese: la Chiesa prima del concilio di Nicea, la Chiesa greca, la romano-cattolica e la protestante. Ma tutte queste Chiese già pervennero al loro termine: colla novella Chiesa di Schwedenborg i tempi stanno già per ripiegarsi verso i loro principii, verso il primitivo cristianesimo; e questo durerà ormai perpetuo sulla terra. Come a prima giunta appare, il profeta del Nord si attribuisce nella storia dell'umanità un posto assai importante.

Ma ritorniamo alle quattro grandi epoche. Al dire del nostro dottore, esse sono fra di loro nella medesima relazione come le quattro fasi del giorno e le quattro stagioni dell'anno; e la stessa regolarità, che si osserva in piccolo in questa successione di tempi, ha pur luogo in quei grandi periodi del genere umano (1).

(1) Tafel nel presente paragrafo risponde al nostro autore, esser falso che Schwedenborg abbia divisi i secoli in quattro periodi, e l'epoca cristiana parimenti suddivisa in quattro Chiese; esser inoltre falso che queste Chiese, giusta Schwedenborg si succedano a guisa delle stagioni dell'anno (*Schwed. ed i suoi avversarii*, p. 129 e seg.). Certamente il bibliotecario Tafel non aveva ancora letto in Schwedenborg alla pagina 463 e seg.: « Quod in hac tellure post creationem ejus fuerint quatuor ecclesiae in communi, constare potest ex verbo ». Divise dappoi le quattro Chiese, come già accennò il professore Moehler, prosiegue con queste parole: « Quod quatuor ecclesiae extiterint, est secundum ordinem divinum, qui est, quod principium sit et ejus finis, antequam novum principium exurgit: inde est quod omnis dies inchoet a mane, et progrediatur et desinat in noctem, et post hanc a novo inchoet: tum quod omnis annus exordiatur a vere, et per aestatem progrediatur ad autumnum, et desi-

Ma il cristianesimo non considerò egli mai sempre sè stesso come il pieno meriggio dei secoli? Ebbene nel suo sistema Schwedenborg lo assimila al verno ed alla notte. Ma non poniam mente a questa incongruenza: qual cristiano potrà però tollerare che invece di porlo al centro dei tempi, si assegni a Cristo una posizione così subordinata, un'epoca che non è se non parallela alle altre differenti età del mondo! Se il profeta non riconoscesse in Gesù Cristo che il nato da Maria, il figlio degli uomini, cesserebbe almeno l'assurdità dell'asserzione; ma quanto non ci si fa essa maggiore, sapendo com' egli veneri nel Salvatore l' Altissimo, la divinità congiunta all'umana natura! Se Dio medesimo si manifesta visibilmente, l'opera che da lui incomincia non sarà un'epoca alle altre coordinata; ma tutte le altre saranno subordinate ad essa. Da questo solo punto di vista Schwedenborg non avrebbe egli potuto riconoscere tutta la fallacia del suo sistėma?

Rimontando alla fonte del suo prodigioso traviamento, la rinverremo nella sua negazione del peccato originale. Se in vece di pascersi di figure ed allegorie, avesse penetrato il biblico contrapposto tra il primo ed il secondo Adamo; se, conosciutosi incapace di comprendere la primitiva decadenza, avesse almeno versato lagrime su questa depravazione di tutto il genere umano, egli avrebbe scorto nei secoli precedenti al Messia quel periodo in cui di giorno in giorno il principio peccaminoso si andò sempre più sviluppando, e sempre più si andò consumando la separazione da Dio, egli avrebbe riconosciuto in Cristo il punto di conversione di tutta l'umanità, d'onde incominciano i giorni della giustizia e della perfezione, ed il riavvicinamento di tutti i popoli a Dio. Allora avrebbe egli divisa la storia in quattro periodi eguali? A ciò rilevare non è mestieri comprendere l'economia della Provvidenza e della cristiana filosofia sul genere umano: i passi di san Paolo, Rom. V, 14, 21; XI, 32: Gal. III, 22, avrebbero potuto per sè stessi ricondurlo alla verità, se egli non ne avesse già rigettate le Lettere, precisamente perchè contrarie alla sua teoria.

Siccome Schwedenborg erasi messo in un falso punto di vista, così egli non potè discoprire la radice e la figliazione di

nat in hiemem, et post hanc iterum exordiatur. Simile est cum ecclesiis; prima illarum quae antiquissima, fuit sicut mane, ver et oriens; altera seu antiqua fuit sicut dies, aestas et meridies; tertia sicut vespera, autumnus et occidens; et quarta sicut nox, hiems et septentrio ». Si sorpassi sopra la prolissità di questa nota, a motivo che l' intiero paragrafo poggia sul punto di dottrina da noi constatato. *(Nota del trad. franc.)*

qualsiasi fatto istorico; ed ogni cosa nel suo sistema è isolata e priva d'ogni punto d'appoggio. Così deduce egli l'origine della idolatria solo dalla circostanza accidentale, che le corrispondenze fra il mondo sensibile e il sopra sensibile sono state obbliate. Egli seppe che Iddio aveva rivelato al profeta Enoch essere i cieli in intimo rapporto colla terra, e tutte le cose di quaggiù costituire quasi il riflesso di un ordine più elevato. Questa era una delle verità che si doveano tramandare di generazione in generazione; ma, prosiegue egli, ben tosto siffatte corrispondenze si cancellarono dalla memoria degli uomini; allora le cose inferiori incominciarono a riguardarsi fuori d'ogni relazione con quelle di lassù, e la venerazione a queste dovuta contro ogni ragione si estese a quelle. Tale opinione di Schwedenborg si accosta d'assai a quell'altra più ammessa, ma non meno superficiale, che deriva l'idolatria da uno scambio del simbolo coll'oggetto in esso rappresentato.

Ma noi potremmo però interrogare Schwedenborg, come mai l'uomo smarrì di vista queste corrispondenze fra i diversi ordini della creazione? Come mai andò insieme perduta la fede nell'unico e vero Iddio? Che se la conoscenza di Dio fosse stata unita necessariamente alla conoscenza di tali corrispondenze, come mai gli uomini, prima di Enoch, hanno potuto adorare l'Ente supremo, creatore e regolatore di tutti gli esseri? Ripetiamolo, se Schwedenborg avesse ammesso che l'intelletto umano venne oscurato da una colpa primitiva; s'egli avesse riconosciuto una corruzione ereditaria, passata da Adamo in tutti i suoi posteri, e ognor crescente colla sua propagazione; certamente ei non avrebbe tentato di spiegare con così superficiali ragioni l'invasione dell'idolatria. Egli avrebbe compreso che lo spirito disgiunto da Dio per la colpa, dovette necessariamente darsi in braccio alla natura, e scelse per obbietto del suo culto quelle forze attraenti che prepotentemente s'impadronirono del proprio cuore. L'interruzione dell'intimo commercio fra Dio e la creatura produsse la dimenticanza delle esteriori ed interne corrispondenze tra il terrestre ed il soprannaturale; lo spirito, allontanatosi dal suo Autore, e concentratosi in sè stesso, per una conseguenza necessaria concepì la natura fuori d'ogni suo rapporto superiore.

Ne sia permesso di richiamarci alla mente uno di quegli argomenti onde Schwedenborg dimostrava la necessità dell'incarnazione della divinità per ricondurre gli uomini a sè medesima. Solo un'attenta riflessione sopra di esso può darcene una completa idea. Egli dice, che *La fede dell'uomo si rassomiglia*

in sè stessa ad uno sguardo che si smorrisce nell' immensità dei cieli ; al quale però il Dio umanato fissò dei limiti e diede un oggetto determinato. Ma se da sè sola questa ragione mostra la necessità della divina Incarnazione, ella non è sufficiente a spiegarci perchè mai il Verbo fecesi carne soltanto al principio della quarta età del mondo. Schwedenborg avrebbe ben anco potuto porre la grand' opera della misericordia immediatamente dopo la creazione del primo uomo ; anzi egli lo avrebbe dovuto, non volendo giustificare pienamente il paganesimo con tutti i suoi traviamenti. I primi uomini avevano essi una vista più penetrante dei loro discendenti ? I loro sguardi si smarrivano forse meno nella immensità dei cieli ? Il Cristo avrebbe dunque dovuto comparire al principio della storia del genere umano ; da lui avrebbe dovuto incominciare la prima età, non la quarta. Se il profeta avesse voluto apprendere dalle Scritture il vero scopo della missione del Figlio di Dio, avrebbe in allora ben anco compresa l' epoca di sua venuta. Ma, giusta il suo sistema, gli avvenimenti si succedono nel mondo come prodotti dal caso ; i diversi membri del grande organismo storico, sono come accidentalmente appiccati l' uno all' altro, il caos sembra presiedere ai destini del genere umano.

Ora arriviamo anche a comprendere perchè lo stesso Schwedenborg avesse un certo sentimento dell' insufficienza di tutta quèsta dottrina, e volesse perciò stabilire anche sovra altra base l' Incarnazione. Ed appunto per codesto sentimento egli costituì i suoi mondi eterei, le sue regioni intermedie, il suo regno delle tenebre; mostruose invenzioni, che, mentre comprovano quanto fosse esaltata la fantasia del poeta, sono affatto insufficienti a togliere le assurdità storiche del sistema.

Consideriamo da ultimo il periodo cristiano. Schwedenborg, come accennammo, lo suddivide parimenti in quattro epoche succedentisi in regolare ordinanza. Ma quali assurdi non ci presenta qui pure ! ei non arrossisce di affermare, che già dal concilio di Nicea prende origine la corruzione dell' ortodossia cristiana, così protraendosi fino ai nostri giorni. Ma che significa errore e decadenza, se non *anomalia*, disordine e confusione ? Come adunque nel cristianesimo quattro epoche hanno potuto progressivamente e con ordine svilupparsi, quattro epoche di cui le tre ultime corrispondono alla prima, come l' estate, l' autunno e l' inverno corrispondono alla primavera ; come l' adolescenza, la virilità e la vecchiaia corrispondono all' infanzia ? Ove scorgesi un progressivo sviluppo, un regolare passaggio da uno stato nell' altro, ivi fa mestieri riconoscere la sussistenza di

quel medesimo principio vitale, che fin dall' origine il tutto animò e diresse. Mentre adunque Schwedenborg si querela che dopo il concilio Niceno la Chiesa ha rigettato il suo elemento di vita, come mai può egli ancora ammetterne un ordinato sviluppo?

Qui ancora però il profeta svedese accorgevasi dell' incoerenza delle sue concezioni. Quindi egli cerca scolpare in certo modo gli *errori* di queste diverse Chiese, e fa parola di una benefica varietà di contrapposti; anzi giunge egli fino ad esprimersi in questo modo: *Udii dagli angeli che le Chiese aventi diversi beni e diverse verità, sono quasi altrettante gemme nel diodema d'un re, solo ch' esse riferiscano quei beni oll' amor del Signore, e quelle verità alla fede in lui* (1). Ma se queste epoche cristiane necessariamente dovevansi succedere come diversi stadii progressivi, Schwedenborg non poteva adunque infamare questi periodi senza doppiamente contraddirsi. Eppure ascoltiamolo: « Dopo il Concilio Niceno, la Chiesa è una notte profonda.... ; ella non è cristiana se non di nome.... ; in essa più non vi si ritrova alcun che di spirituale (2) ». L'inglese traduttore di quell' opera di cui come di sorgente ci serviamo, nella sua prefazione afferma eziandio che: « Al cospetto della celeste Gerusalemme, la Chiesa è l' uomo di peccato, la manifestazione dei misteri di iniquità ».

Mirabile sviluppo del fanciullo alla sua adolescenza, alla sua virilità, alla vecchiaia! A questi periodi d'errori e confusione s' attacca assai opportunamente Schwedenborg come estremo anello. Quando un oggetto ottiene un vero sviluppo, il principio già ne racchiude la continuazione ed il fine; quindi non solo i fatti succedono ai fatti, ma essi mantengono anche fra di loro que' medesimi rapporti che i fiori ed i frutti hanno col proprio seme.

Ma ben altrimenti accade nella teoria del riformatore svedese. Abbiamo di già veduto, come a sua detta la corruzione s' impadronì della Chiesa colla rapidità del lampo, ed in un istante, quasi per incantesimo, tutti i suoi membri si trovarono tra-

(1) L. c., p. 465: « Audivi, quod ecclesiae, quae in differentibus bonis et veris sunt, modo bona illorum se referunt ad amorem in Dominum, et vera ad fidem in Dominum, sunt veluti totidem clenodia in corona regis ».

(2) L. c., p. 464: « Quod ultimum tempus ecclesiae christianae, sit ipsa nox, in quam desierunt priores, constat ex Domini praedicatione, etc. » P. 407: « Prior ecclesia modo nomine tenus fuit christiana, sed non in re et assentia ». P. 100: « Adeo ut non aliquid residuum spirituale in illa supersit ».

sformati. Ora propriamente nell'istessa maniera Schwedenborg si manifesta, ed irrompe colla sua Chiesa in mezzo ai secoli. Egli rinfaccia alla Chiesa anteriore d'avere, per abuso della propria libertà, abbandonate le verità fondamentali del cristianesimo, nè di più averle riabbracciate; e pretende inoltre che una volta abbandonata dalla Chiesa la retta via, le divenne per sempre impossibile far ritorno alla verità, senza un commercio cogli esseri superiori, senza alcune cognizioni dipendenti da una novella rivelazione, di cui niuno era stato graziato. Ma se questa non è che favore straordinario della bontà divina, se d' altronde, fino dal sinodo di Nicea, andò perduto nella Chiesa ogni elemento d'una vera ristaurazione, come mai poteva la Chiesa del profeta, per una serie d' ordinate evoluzioni, ricongiungersi alle Chiese anteriori?

Tutte le sette, che si staccarono dalla Chiesa cattolica, potevano in un certo modo giustificare i loro rimproveri contro di essa coll' appellarsi alla sacra Scrittura, come quella mediante la cui pura dottrina avrebbe pur potuto riaversi dalle supposte aberrazioni. Egli è vero che siffatto rimprovero è pur sempre privo di senso nella bocca dei riformatori, mentre con esso ammetterebbero la libertà morale in coloro contro i quali è diretto; quando invece ne privano l'uomo, e fanno Dio solo efficace nelle cose spirituali; cosicchè da lui solo dipenderebbe di arrestare come con magico tocco ogni traviamento, ed in lui solo dovrebbe volgersi ogni biasimo, s'egli vi manca. Tuttavia tale accusa poteva in qualche modo imporre ad uomini almeno non avvezzi al raziocinio.

Ma Schwedenborg si vanta d'aver rinvenuto in cielo la chiave delle Scritture, e che il vero senso spirituale gliene fu primieramente rivelato dagli angeli: dunque oltre tutti i mezzi consueti, offertici insieme colla primitiva istituzione della Chiesa; dunque niega a tre periodi cristiani ogni possibilità di arrivare, coi mezzi già esistenti, a possedere qualche cosa di realmente buono e salutare. Or bene come mai può egli dunque offrirci la sua opera, quasi il complemento, la corona di quelle chiese che prime si erano succedute in retto ordine? E che! l'apostasia di Nicea entrava forse nel piano tracciato dal Supremo architetto? Le tenebre del papismo, della Chiesa greca, della riforma eran forse dalla sapienza infinita preordinate?

Siccome poi il Salvatore poteva egualmente comparire, giusta la sua teoria, ai tempi di Adamo, di Noè o di Mosè, così ancora il profeta avrebbe potuto dar principio alla sua ristaurazione già nel quarto, quinto o sesto secolo; eppure afferma che

le Chiese diverse dovettero succedersi secondo leggi d'ordine e d'armonia! Diciamolo ancora una volta, in tutto questo sistema non si incontrano che assurdità e contraddizioni; egli rovescia le vie della Provvidenza, e fa del caso il moderatore del mondo.

Non possiamo a meno di fare un'ultima osservazione. L'Onnipossente, comparendo in questo mondo, non possedeva egli forza abbastanza per porre gli uomini al riparo dai progressi dell'errore? Per rassodare in modo la verità da lui portata sulla terra, che non andasse mai più perduta? Perchè mai la parola uscita dalla sua bocca, conservata e dichiarata dal suo spirito divino, perchè mai smarrì sì tosto quella infinita possanza già trasformatrice del mondo? Perchè ricupera essa la sua virtù, e diventa per sempre vittoriosa, solo quando è predicata da Schwedenborg? Sembra che se parla Iddio, dovrebbe la sua parola almeno sussistere tanto tempo, quanto il balbettare d'un uomo, sebbene in cielo gli vengono rivelati tutti i misterii. Ma no: l'opera di Cristo ha durato tre secoli; primavera fugace! quella del profeta durerà per sempre, trasformerà l'universo in una primavera perpetua. Non è questa la più manifesta bestemmia?

Schwedenborg è dunque il vero centro dell'umanità, il complemento dei tempi, il Salvatore del mondo; con lui, non con Cristo, l'età dell'oro fa a noi ritorno.

§ LXXXVI.

Conclusione.

Le traduzioni di Schwedenborg vanno trovando uno spaccio sempre maggiore in Germania ed altrove; il numero de'suoi partigiani giornalmente si accresce. Questa cosa non ci sorprende; imperocchè l'Evangelo nella sua semplicità nulla possiede di attraente per gli spiriti deboli della giornata: se la verità vuole ancora commuovere i cuori umani, è d'uopo ch'ella appaia con colori esagerati, e si rivesta di forme gigantesche. Una mente ridotta alla più deplorabile leggerezza e insensataggine, un cuore affatto isterilito nella pietà sono impossenti a credere ad un ordine superiore, ad un mondo spirituale, se, per così dire, non lo toccano colla mano, nè veggono quegli spiriti aggirarsi intorno a sè. Fa d'uopo che la fantasia venga scossa da'più violenti terrori, perchè non isvanisca ogni speranza di una vita futura.

Già troppo tempo si tentò malauguratamente di sbandire i miracoli dell'Evangelo, di distruggere col sarcasmo e la derisione la fede nell'ineffabile venuta del Figlio di Dio, di negare ogni relazione fra il Creatore e la creatura, per non inondare il mondo che delle più aride moralità. Ma le brame del cuore umano non si appagano con tali dottrine; se gli togliete i veri prodigi, egli ne inventerà dei falsi. Codesto è il tristo destino del nostro secolo: da un lato mirare il deplorando spettacolo della vita più scioperata, più indifferente, più meschina nello spirito; dall'altro spiriti infermi, esaltati, pascersi di chimere e di illusioni. Se il più vivo e più puro sentimento non ci riconduce alla fede della Chiesa, vedremo bentosto elevarsi al posto dell'or regnante incredulità il fanatismo più funesto.

Ma a quella fede, che piace a Dio, nessuno al certo verrà condotto dalle visioni di Schwedenborg. La risposta che fu data da Abramo a quel ricco voluttuoso ed inumano (1), quando lo pregava di mandar Lazzaro a'suoi fratelli per convertirli, quadra egregiamente anche ai seguaci di Schwedenborg, se pensano che il mondo abbia bisogno d'un visionario per far ritorno alla verità (2). Essa contiene contro il loro profeta un'assoluta testimonianza. Abbiamo Mosè ed i profeti; abbiamo ora anche Gesù Cristo, gli apostoli e la Chiesa: chi non ascolta i loro oracoli non crederà neppure a chiunque spacci notizie dell'altro mondo. Con queste sole parole Cristo ha sradicate tutte le speranze, che si possono mettere anche nel visionario svedese.

CAPITOLO V.

I SOCINIANI.

§ LXXXVII.

Rapporti dei sociniani coi riformatori. — Notizie storiche.

La dottrina cattolica abbraccia e riunisce in bellissimo accordo due elementi, il divino e l'umano, il terrestre ed il soprannaturale, o, se si vuole, il principio mistico ed il principio intellettuale. Contemplando questa armonia, questa meravigliosa unità, il nostro spirito vien compreso di profonda venerazione;

(1) S. Luca VI, 19 e seg.
(2) Veggasi nella prefazione del *Treue christ. religion*, p. VII, una lettera di Tomaso Hartley, rettore di Wenwick, nel Northamptonshire.

noi veniamo costretti ad esclamare: Dio protegge e governa la sua Chiesa; il nostro cuore palpita della più viva riconoscenza. Pure di questi due elementi, abbenchè in perfetto equilibrio nel cattolicismo, può assai facilmente l'uno o l'altro acquistare preponderanza in ciascuno de'fedeli; ma anche allora innocuo rimane ancora quello squilibrio, se la disarmonia non giunge fino a produrre il disprezzo dell'autorità ecclesiastica; se i legami d'amore, che riuniscono ciascun membro al corpo, non sono disciolti. E si è specialmente la carità che pone un argine salutare all'esuberanza dell'uno di questi elementi, costituenti la vita religiosa cristiana.

Di tali difettose tendenze esistevano nella Chiesa, siccome sempre, così anche immediatamente prima della riforma: il principio intellettuale in parecchi spiriti aveva guadagnato un assai funesto ascendente pel troppo amore agli studii classici allora risorti. Noi potremmo qui citarne un esempio nel celebre Erasmo, del resto assai benemerito nella repubblica letteraria e nella scienza ecclesiastica. Ciò non ostante l'opposto principio ebbe sempre una forza superiore; come si scorge dal progresso medesimo della riforma, ove l'elemento mistico oppresse, per così dire, il razionale.

Ma dacchè il cieco sentimento, superato ogni confine, ebbe infranti i vincoli dell' unità ecclesiastica, si alzò bentosto a sua posta la fredda ragione a disputargli l'impero. Fu allora che dopo i vani tentativi di un Luigi Hetzer, nato a Bischoffzelle, in Turgovia, giustiziato a Costanza nel 1529; di un Giovanni Campano, conosciuto già dal 1520, e morto tra i ferri nel 1580; di un Michele Serveto, d'origine spagnuolo, ed a richiesta di Calvino abbruciato a Ginevra nel 1553; di un Valentino Gentili, oriundo Napoletano, decapitato a Berna nel 1566; si formò una società di novatori, che ricevette il nome dai due Socini, Lelio, e Fausto, suo nipote: Lelio morto a Zurigo nel 1562, Fausto a Luclavia di Polonia, nell' anno 1604: ambedue italiani, e nativi di Siena.

Il socinianismo e l'antico ortodosso protestantismo sono due estremi che non trovansi riuniti se non nel cattolicismo. Appropriandosi l'uno l'elemento umano, l'altro il divino, queste due sette presero due vie affatto opposte, e pervennero ad un perfetto antagonismo. Colla dottrina dell' ubiquità, il sistema protestante confonde l' umanità del Salvatore colla sua divinità; il socinianismo al rovescio, negata la di lui divinità, lo mostra come un puro e semplice uomo. A detta de' riformatori, il Messia non è venuto sulla terra che per ricomperarci coll'effusione

del suo sangue; tutto il resto ch'egli feco ed insegnò non si deve ascrivere che all'accidente: secondo i sociniani invece, Cristo non ha offerto alcun sacrifizio pei peccati del mondo; egli non volle se non dare agli uomini una nuova dottrina, ed esibir loro in sè stesso il più perfetto modello ad imitarsi. Se Lutero e Calvino esagerarono tanto il male ereditario, da non saper porgli alcun confine; Fausto e Lelio professano di non conoscere questa degradazione primitiva, che dai primi progenitori si propaghi a tutto il genere umano. Al dire degli uni, Dio solo opera nella giustificazione del peccatore, nel suo passaggio dal regno di Satana alla comunione con Cristo; l'uomo vi è affatto passivo. Agli occhi degli altri, l'uomo solo è attivo, per sè solo si eleva a perfezione, Iddio lo abbandona a sè medesimo dopo avergli rivelata la sua dottrina e le sue promesse per la vita futura. Gli antichi protestanti non parlano se non della grazia; i novelli apostoli se non della legge e de'precetti. I vittemberghesi prendevano a scherno la ragione, nè potevano talora sostenerne neppure il nome; i due dottori italiani la proclamano dappertutto, l'interrogano sovra ogni mistero, non credono niente che alla loro ragione sia tuttora incomprensibile; la loro propria ragione collocano essi all'apice dell'umano sviluppo. In fine secondo i luterani, l'uomo non ha che a prendere la Bibbia, per comprendervi, quasi per incantesimo, tutte le verità ivi insegnate: ma se ascolti il sociniano, tu dovrai apprendere tutte le lingue del mondo e chiamare in sussidio tutte le cognizioni e le regole dell'esegesi e dell'ermeneutica, per dissipare la densa caligine che involge le sante Scritture.

Qualunque però siasi l'opposizione fra le due specie di riformatori, essi s'incontrano ancora sovra parecchi punti. Nè solo s'accordano gli uni e gli altri nell'annunciarsi come i ristauratori del cristianesimo primitivo, e nel proclamare la santa Scrittura per sola regola di fede, e come la norma secondo cui tutto dessi provare: anche il loro punto di partenza è assolutamente lo stesso. Cioè gli uni e gli altri al cristianesimo non assegnarono che una tendenza puramente pratica, presa questa pratica tendenza nello stretto e manco significato, che esclude le meditazioni della scienza e le speculazioni della filosofia. Non neghiamo però che qui pure il diverso carattere, proprio delle due eresie, non abbia messo in luce la forza della sua influenza: la tendenza pratica dei riformatori fu esclusivamente diretta ad eccitare i sentimenti religiosi; quella dei sociniani non fu rivolta che alle virtù morali.

Un' altra rassomiglianza tra il protestantismo ed il socinianismo, si è che entrambi non percossero se non per metà la strada in cui eransi incamminati. Il primo infatti non spinse i suoi principii fino alle loro ultime conseguenze, ma ne lasciò la cura a parecchie sette che sorsero dal suo seno, come noi già lo abbiamo veduto: egualmente il secondo confidò a' tempi futuri il compimento della sua opera, di cancellarne cioè fino all' ultima traccia quant'egli di soprannaturale vi avea ritenuto in principio.

Dopo questo cenno sui rapporti fra la tendenza del socinianismo e quella del protestantismo, passiamo ora alla storia di sua fondazione. La Polonia ne fu propriamente la culla. Appena la riforma era penetrata in questo regno, che vi sorsero parecchi a negare il dogma della santissima Trinità. Per quanto gli avversarii di questa dovessero trovarsi in opposizione coi fautori della prima, i due partiti invece scambievolmente si tolleravano, vivevano in pace, ed unironsi anco in una sola comunità protestante. Il che non dee punto sorprenderci: sul principio i nemici del dogma fondamentale di tutto il cristianesimo, timidi pel poco loro numero, per lungo tempo non ispiegarono troppo chiaro le proprie opinioni. Appena però si ebbero formato un numero di seguaci e conciliatisi uomini possenti, più non poterono nè dissimulare, nè parlare a mezza bocca.

Nei sinodi di Pinczow e di Petricaw, tenutisi nel 1563 e nel 1565 i due partiti si divisero formalmente, e sotto il nome di *unitarii*, quelli che altrove erano dovunque egualmente perseguitati così dai cattolici come dai protestanti, costituirono una setta particolare, non inquietata all' esterno, ma bentosto lacerata da una folla di intestine dissensioni. In tali circostanze Fausto Socino, rifugiatosi in Polonia, si aggregò a questa comunione, ottenne, dopo lunghi sforzi, di accordare tutti i diversi sentimenti sulla persona di Cristo in una credenza uniforme, e riuscì anche a bandire il costume di ribattezzare, fino allora difeso dagli unitarii. Da questa epoca essi cambiarono il loro nome in quello di *sociniani*.

Ma essi ebbero al 1638 anche in Polonia diverse molestie. Fin da quell' anno, non però senza giusti motivi, si tolsero loro le scuole, le chiese, la stamperia di Rakau, dove aveano la principale loro stanza, finchè poi furono costretti all' emigrazione. Le politiche relazioni degli unitarii cogli Svedesi penetrati allora in Polonia, contribuirono specialmente ad attrarre sopra di loro un odio universale.

Dopo quest' epoca noi ritroviamo i nostri settarii nella Russia, in Prussia, nel Brandeborgo, nel Palatinato e nei Paesi Bas-

si ; noi ne vediamo molti specialmente in Transilvania, condottivi dai loro caporioni Schliebting, Wissowatz, Prizipkoff e Lubianizki, dove Blandrada, medico italiano, già nel secolo decimosesto avea nudriti i primi semi di quell'eresia. In Prussia e nel Brandeborgo, benchè con istento, poterono formare qualche comunità ; ma i loro principii altrove eccitarono l'indignazione generale. Nei Paesi Bassi non venne lor concesso di fondare alcuna chiesa, sebbene vi fossero tollerati gl'individui. Col tratto successivo essi per la maggior parte aggregaronsi alle confessioni, in mezzo a cui si trovavano. Finalmente questa setta non ha potuto conservarsi che in Transilvania.

Le fonti principali del socinianismo sono i numerosi scritti di Fausto Socino, quelli di Giacomo Crell, di Giona Schlichting e di Luigi Wollzogen, opere che si rinvengono nella *Biblioteca dei fratelli Polonesi*, e le opere di alcuni altri.

Fra i catechismi sociniani si distinguono singolarmente il *Grande Catechismo di Rakau*, pubblicato nel 1605, da Moscorovio e da Schmalz, e il *Catechismo d' Ostorod*, predicatore a Buscow vicino a Danzica (an. 1604, Rakau). I sociniani non posseggono alcun simbolo propriamente detto, ma il primo dei catechismi suddetti ne può tenere le veci.

§ LXXXVIII.

Massime dei sociniani circa i rapporti della ragione colla rivelazione e le funzioni della prima nell' interpretazione della sacra Scrittura.

C'incombe qui primieramente di esporre quanto avvisano i sociniani circa i fonti d'ogni nozione religioso-morale. Asseriscono essi adunque che l'uomo arriva da sè alla cognizione ed al discernimento del bene e del male (1), che l'idea di Dio e delle cose divine gli viene tutta dall'esterno, cioè per mezzo dell'istruzione (2). Laonde a ciò coerenti collocano quanto nell'uomo è immagine di Dio, nella sua destinazione a signoreggiare i bruti : idea manifestamente la più bassa di quante siano possibili intorno alla somiglianza dell'uomo con Dio ; idea che rende affatto incomprensibile, come mai l'uomo, anche alla

(1) Faust. Socin. *Praelect. theolog.*, c. 2 : Bibl. frat. Pol., tom. I, a carte 537. Vokel, *de Vera relig.*, l. IV, c. 4.
(2) Faust. Socin. *de Auct. s. Script.* Bibl. frat. Pol., tom. I, p. 273.

prima manifestazione che Iddio gli fa di sè medesimo immediatamente o mediatamente, sia tosto capace di comprendere nella sua verità la dottrina che gli parla di lui.

La tendenza unicamente moralizzante dei sociniani non potrebbe farsi innanzi tanto pronunciata, ma nello stesso tempo più vuota di forza e di pensiero, quanto in queste teorie: lo scopo delle quali è manifestamente quello di impegnare a considerare l'idea etica, come ciò che vi è nell'uomo di più intimo e primitivo; e di proporre invece l'idea religiosa solo come qualche cosa di secondario, proveniente allo spirito soltanto dall'esterno, e da comprendersi soltanto per mezzo della intelligenza finita (come per esempio le geografia del Perù), e quindi quasi accidentale. Mentre adunque Lutero alla moralità non concede, che un prezzo temporale, transitorio, terreno, dai sociniani nella antitesi più violenta le si assegna il grado più eminente. Anche più avanti vedremo che l'elemento religioso deve servire unicamente al morale. Anzi la forza di quell'istinto, col quale i sociniani si spiusero ad inalzare un contrapposto al protestantismo, non meno in ciò riconosciamo, che questo ne' suoi estremi additò così onnipotente l'idea di Dio nell'uomo (il lume, il Cristo interno dei Quaccheri), da generare la coscienza di sè medesima indipendentemente da qualunque esterno movente; mentre i sociniani non le concessero invece altra derivazione che dall'esterno. Da nessun lato è la verità: la natura ragionevole, il germe religioso, intelligente e morale è innato all'uomo; ma in entrambi i rapporti abbisogna di un impulso esteriore, che proceda da un ente parimenti spirituale, onde svilupparsi a compiere la sua missione.

Ora sembrerebbe presumibile che i Sociniani, in virtù dei loro principî, dovessero determinarsi a ricevere scrupolosamente fino alla lettera qualunque documento rivelato, ed a professargli la più sommessa credenza; avvegnachè la facoltà di sottoporlo ad una critica qualunque, facoltà che è in vero senso immagine di Dio, veniva da loro contesa all'uomo. Tuttavia quest'aspettazione rimane affatto delusa. Imperocchè, sebbene non manchino negli scritti sociniani copiosi passi, ove senz'altra condizione si richiede sommessione alle sante Scritture (1);

(1) Faust. Socin. *Epist. III. ad Matth. Radec.*: Bibl. fra1. Pol. tom. I, a carte 386: « Equidem contra id sentio: Nihil in iis scriptis... legi, quod non verissimum sit... Praestat, mi frater, mihi crede, cum in aliquem Scripturae locum incidimus, qui nobis falsam sententiam continere videatur, una cum Augustino hac in parte ignorantiam nostram fateri, quam eum, si alioqnin indubitatus plane sit, in dubium revocare ». Socino aggiunge qui che, a compro-

la pratica però mostra tutto l' opposto: anzi non solo si adopera, ma chiaramente si pronuncia il principio, che nulla s' ha a tenere come dottrina dei documenti rivelati, che contraddica alla ragione, cioè all' intelletto dei Sociniani. Quindi la memorabile sentenza di taluni di loro, che, quando un luogo della Bibbia non armonizzi colla loro così detta ragione, siane da trovarsi (da inventarsi) un altro senso, piuttosto che ammettere quello che ovvio la lettera ci presenta (1).

Ecco quindi fra i Sociniani già i primi abbozzi della più tardiva teoria d' accomodazione, di quella teoria la quale ha di certo un gran nesso col concetto, che di Cristo a sè medesimi rappresentarono; poichè coll' idea d' un semplice uomo si può ben anco congiungere quella ch' ei sappia pure accomodarsi agli errori altrui. Essi però, mentre non isvilupparono questo punto fino a tal segno, non tennero neppur a rigore il concetto dell' ispirazione; nè ristettero dal concedere, che qualche errore, quantunque circa oggetti di nessun rilievo, siasi insinuato nelle sacre Scritture; e secondo l' analogia di tutto il loro sistema, ed in particolare della dottrina intorno allo Spirito Santo, restrinsero la superna assistenza, colla quale le sacre pagine furono vergate, al non aver Dio permesso che da altri, fuorchè da uomini virtuosi, onorati e ben istrutti, ci venissero le medesime apprestate. Che poi i sociniani rigettino la tradizione e l' autorità della Chiesa, è ben facile a pensarsi.

§ LXXXIX.

Dottrina dei sociniani sull Ente supremo, e sulla persona di Gesù Cristo.

Anche nella dottrina sugli attributi di Dio, vediamo i sociniani in formale contraddizione col sistema protestante. E per vero se i riformati, e come loro tipo dapprincipio anche i luterani, alla divina onniscienza sacrificarono la libertà dell' uomo, i sociniani, per sostenere la libertà umana, vollero restringere la prescienza dell' Ente supremo. Gli uni asserirono esser

vare un errore nella Scrittura, è d' uopo appoggiarsi o sopra la ragione, o sopra prove storiche; dappoi continua: « Ratione vix ullo modo fieri id potest, cum christiana religio non humanae rationi ullo pacto innitatur ».

(1) Bengel al fascicolo XV, p. 128 e seg. nel *Magazzino di Suskind*, prova evidentemente come dai sociniani si sottometta la Scrittura al controllo della ragione. Veggasi nella *Bibl. frat. Pol.* p. 132, i passi di Fausto e di Schmalz; come pure in Marheineke, *Instit. Symbol.*, ed. alt. p. 172.

Dio solo che muove l'uomo, in modo che questi non può più concepirsi come un essere indipendente, gli altri all'opposto insegnarono che Dio vien determinato dall'uomo, e assoggettarono l'Ente immutabile ad esterne influenze: quindi, mentre i protestanti annientano l'uomo dal loro lato, i sociniani invece mutilano l'idea di Dio.

Di tutte le sette finora descritte, nessuna pensò di rigettare la dottrina pur sempre custodita nella Chiesa cattolica sulla persona del Redentore, cioè che *Gesù Cristo è ad un tempo Dio ed uomo*. Un tal privilegio era riservato ai sociniani; anzi questo primo traviamento è come la base della maggior parte degli altri loro errori.

I nostri settarii non riconoscono adunque siccome Dio se non il *Padre di Gesù Cristo* (1). Pure è da osservarsi che a loro giudizio la credenza nella Trinità non priva già della salvezza eterna; ma distinguendo, fra le verità, alcune come assolutamente necessarie a tenersi per conseguir la salute, altre come solo assai utili a professarsi, asserirono che la dottrina dell'unità di Dio appartiene alla prima classe, ma quella dell'unità di persona alla seconda (2). Dove però certamente deve sorprenderci come i sociniani vogliano provarci che l'unità di persona è inseparabile dall'unità di natura, ossia che dalla pluralità delle persone, viene distrutta l'unità dell'Ente supremo (3). Perchè, se giusta questo sistema da una parte si può andar salvi ammettendo Dio uno e trino, dall'altra il confessare tre persone nell'Ente supremo è un ammettere tre dei; ne consegue potersi ottener la salute anche riconoscendo parecchie divinità.

Ma ascoltiamo ora la loro dottrina sul Figlio dell'Altissimo. Il Messia è un puro e semplice uomo; dall'essere però stato concepito per opera dello Spirito Santo, gli perviene il nome di Figlio di Dio. Insegnano però ancora che prima di assumere il ministero di supremo dottore degli uomini, ei fu rapito sino ai piedi del trono dell'Eterno, ove ricevette i divini insegna-

(1) *Catechism. Racov.*, quaest. 73: « Quaenam est haec persona divina? Resp. Est ille Deus unus Domini nostri Jesu Christi pater ».

(2) L. c., quaest. 53: « Quaenam sunt, quae ad essentiam pertinent, ad salutem prorsus necessaria? Resp. Sunt ea, quod Deus sit, quod sit tantum unus, etc. » Quaest. 71: « Expone, quae ad eam rem vehementer utilia censeas. Resp. Id quidem est; ut cognoscamus, in essentia Dei unam tantum personam esse ». Cfr. *Christ. relig. instit.*: Bibl. frat. Pol., tom. 1, a carte 652, col. II.

(3) *Catech. Racov.*, quaest. 74: « Demonstra hoc ipsum. Resp. Hoc sane vel hinc patere potest, quod essentia Dei sit una numero, quapropter plures numero personae in ea esse nullo pacto possunt, etc. »

menti. I nostri settari ammisero un tale articolo non solo per superare quelle difficoltà che la Scrittura loro opponeva, mentre rigettavano la divinità di Gesù Cristo (1); ma per ispiegare inoltre come mai avesse egli potuto arrivare a tanta sublimità di dottrina, anche considerandola soltanto nella meschina interpretazione ch' essi ne davano.

A premio poi, continuano essi, di sua obbedienza fino alla morte, venne il Salvatore, compiuta l'opera sua, elevato alla dignità ed agli onori divini; gli fu concesso il dominio di tutte le cose terrene e celesti, ed affidato il regime dell' universo. Per questo noi possiamo ricorrere a lui con piena fiducia; per questo dobbiamo altresì, siccome a Dio, tributargli il culto supremo (2). Fausto Socino con tanto calore sostenne tale adorazione di Cristo, che Blandrata credette di doverlo chiamare in Transilvania, onde persuaderla a tutti quegli unitarii che, più conseguenti, si rifiutavano di adorare una pura creatura. Anzi venne a colpirlo anche il sospetto di aver avuta la sua parte nell' imprigionamento di Simone Davidis, che ad ogni costo voleva salvare la conseguenza del sistema. In proposito formalmente si esprime il catechismo di Rakau, dichiarando (3): « Non esser degni del nome di cristiani coloro che non vogliono rendere a Gesù Cristo gli onori divini ».

Ma avvezzatisi una volta ad ammettere nel loro sistema proposizioni contraddittorie, gli unitarii adoratori di Cristo distinsero poscia anche due sorta d' adorazione, l' una suprema e l' altra inferiore, applicando la prima solamente a Dio, e la seconda a Gesù Cristo (4). In questa maniera quelli che combatte-

(1) *Catech. Racov.*, quaest. 194 e 195.

(2) Socin. *de Justificat.*: Bibl. frat. Pol., tom. I, a carte 601, col. 1: « Ipsi Jesu tantam in coelo et in terra, tanquam obedientiae scilicet usque ad mortem crucis insigne praemium, potestatem dedit, ut, etc. » *Catech. Racov.*, quaest. 236: « Quid, praeterea Dominus Jesus huic praecepto addidit? Resp. Id quo etiam Dominum Jesum pro Deo agnoscere tenemur, id est, pro eo, qui in nos potestatem habet divinam, et cui nos divinum exhibere honorem, obstricti sumus ». Quaest. 237: « In quo is honor divinus Christo debitus consistit? Resp. In eo, quod, quemadmodum adoratione divina eum prosequi tenemur, ita in omnibus necessitatibus nostris ejus opem implorare possumus. Adoramus vero eum propter ipsius sublimem et divinam ejus potestatem ». Cfr. *Christ. relig. instit.*, a carte 656. *Catechismo d' Ostorod*, c. XIX, p. 134.

(3) *Catech. Racov.*, quaest. 246: « Quid vero sentis de iis hominibus, qui Christum non invocant, nec adorandum censent? Resp. Prorsus non esse Christianos sentio, cum Christum non habeant. Et, licet verbis id negare non audeant, reipsa negant tamen ».

(4) L. c., quaest. 245: « Ergo is honor et cultus ad eum modum tribuitur, ut nullum sit inter Christum et Deum hoc in genere discrimen? Resp. Immo permagnum est. Nam adoramus et colimus Deum, tanquam causam primam salutis nostrae, Christum tanquam causam secundam: aut, ut cum Paulo lo-

vano così risolutamente per l'unità di Dio, vennero a riconoscere accanto al Dio altissimo, e solo vero, anche un secondo Dio, subordinato e dipendente da lui. Così non potendo resistere alla forza delle testimonianze scritturali, determinarono di porgere a Gesù Cristo il culto di latria, rivocando però al tempo stesso la loro determinazione; mentre dall'altro canto coll'ammettere un secondo Dio, minavano la loro propria dottrina d'un Dio solo. Ma se dessi fossero stati pensatori più profondi, ben sarebbero al certo pervenuti a comprendere, che se da un lato i sacri Libri rappresentano il Figlio come una persona, e dall'altro gli accordano gli attributi divini (1), non si possono concepire tra il Padre ed il Figlio se non quei rapporti, che trovansi stabiliti nel dogma cattolico. Ma quale strana teologia è mai quella, che giunge ad insegnare, che nel lasso dei secoli Iddio sottopose a mutazione il governo dell'universo, ch'egli dal suo principio fino alla venuta di Cristo lo resse in persona, e dappoi, senza dubbio affaticatosi, se ne sgravò sopra di lui, costituendolo suo luogotenente, rivestendo quest'ente finito della propria onnipotenza, od almeno concedendogli la sua sapienza infinita, ed altri attributi indispensabili, quasi che le proprietà divine si possano indifferentemente trasferire da Dio alla creatura!

Egli è un fatto singolare, che se taluno si forma della sua vocazione un'idea assai ristretta, non arriva presso che mai a sorpassare il segno da sè medesimo prefisso. Chi giudicasi incapace all'osservanza d'un precetto morale, guai che realmente soddisfi giammai alla obbligazione impostagli; parimenti chi considera un lavoro intellettuale superiore alle forze della sua mente, giammai non lo porta a compimento: non si potrebbe asserire che quasi una sorta d'istinto rivela ad ogni individuo la portata delle proprie facoltà?

Ora ciò puossi perfettamente applicare a Socino: limitando all'impero sugli animali l'immagine di Dio nell'uomo, questa sublime prerogativa che pur costituisce propriamente tutto l'uomo, egli definisce giustissimamente sè stesso; perocchè, siccome finora abbiamo potuto osservare, nel suo sistema giudi-

quamur, Deum tanquam eum ex quo omnia; Christum ut eum, per quem omnia ». Si osservi la lettera a Niemoiovio, nella *Bibl. frat. Pol.*, tom. II, a carte 466 e seg., ove scorgesi aver usata i sociniani una specie di invocazione a Gesù Cristo, la quale teneva qualche rassomiglianza colle preghiere dai cattolici addirizzate ai santi.

(1) I sociniani lo riconobbero formalmente. Veggasi *Christ. Relig. instit.*, l. c., a carte 655.

ca egli delle cose divine siccome un *pastore d' armenti*, non mai siccome un teologo.

Osserviamo, per esempio, in qual guisa vengano da lui comentati alcuni passi della sacra Scrittura. Ognuno riconosce nel testo di s. Giovanni: *In principio era il Verbo* (1), la prova dell' eterna generazione del Figlio di Dio. Ecco invece come imprende il nostro dottore a spiegarlo: *Al cominciare della predicazione di Giovanni Battista, Gesù Cristo era già l' inviato di Dio*. A quest' altro passo: *Avanti che esistesse Abramo, io era di già* (2) egli dà il seguente significato: *Prima che Abramo diventasse Abraamo, io era la luce del mondo*. Tale è poi in questo passo il pensiero del sapiente esegeta. Dio aveva promesso ad Abramo ch' egli sarebbe il padre di molti popoli, per cui egli si chiamerebbe per l' avvenire Abraamo. Ora questo patriarca, prosiegue il nostro autore, non fu padre che d' una sola nazione; e solo allora quando l' Evangelo si fu diffuso per tutto il mondo, parecchi popoli entrarono nell' alleanza con Dio; dunque il Salvatore intendeva dire: Avanti che Abramo abbia realmente meritato il nome di Abraamo, ossia prima che molti popoli si ricongiungano in uno e diventino spirituale sua prole, io avrò di già apportata la verità sulla terra. Viene inoltre da Socino negato, rappresentarsi Cristo come creatore del mondo nelle parole di s. Giovanni: *Per mezzo di lui furono fatte tutte cose* (3), le quali, a sua detta, invece si riferiscono alla novella creazione, operata dalla sua virtù riparatrice (4). Basti però su questo rapporto il finora accennato, non essendo nostra intenzione di riferire le prove della dottrina sociniana, quali si dedussero dalla Bibbia: piuttosto proseguiamo nella di lei esposizione.

I sociniani insegnano non essere lo Spirito Santo, se non la forza ed efficacia dell' Ente supremo: di questa dovremo parlare fra poco con maggior diffusione (5).

(1) Joan. I, 1.
(2) Ibid. VI, 58.
(3) Joan. I, 3.
(4) *Catech. Racov.*, quaest. 107, 128. Oeder protestante danese, che pubblicò nel 1739 un' edizione di questo catechismo, alla pag. 146, sulla questione 107 dice: « Perversio clarissimi loci Joh. 6, 58, ita foeda et simul manifesta est, ut fieri non potuisse credam, ut homines sanae alioquin mentis, in eas cogitationes inciderent, nisi qui ob abjectum amorem veritatis in reprobum sensum traditi sunt ». Cfr. *Christ. Relig. institut.* Bibl. frat. Pol., tom. 1, a carte 656 e seg.
(5) *Catech. Racov.*, quaest. 271: « Spiritum Sanctum non esse in Deitate personam et hinc discere potes, etc. » *Christ. relig. inst.*, tom. II, a carte 652, col. II: « Quid, quaero, de Spiritu Sancto nunc mihi dicis? Resp. Nem-

Più d'una volta si è agitata la questione: in quale delle antiche sette si riscontrino gli errori dei sociniani intorno alla persona di Cristo? Abbenchè nelle antiche eresie si rimarchino parecchi tratti di rassomiglianza con questa dottrina, null'ostante in nessuna di esse se ne ravvisa una perfetta analogia. Gli ariani convengono con essi invero nel tributare ad una creatura i divini onori. Ma gli eretici del quarto secolo insegnavano che il mondo non era ancora creato, mentre già esisteva il Figlio di Dio; che per lui fu creato l'universo, e a lui sino dall'origine ne venne affidato il pieno governo; ciò che fu negato dai loro amici del secolo decimosesto, i quali sostengono aver Gesù cominciata la sua esistenza nel seno di Maria, nè aver assunto il regime dell'universo, se non dopo la sua ascensione al cielo (1).

I sociniani medesimi di buon grado acconsentono di derivare la loro dottrina dagli artemoniti; mentre diversi scrittori contemporanei al primo periodo della setta, gli uguagliarono ai discepoli di Paolo Samosateno. Una tale affinità non è da negarsi: tutte queste famiglie d'eretici non riconobbero in Gesù Cristo che un uomo concepito per opera dello Spirito Santo, incaricato d'una divina missione appo i suoi simili. Ma se i sociniani negano che Cristo, prima che fosse nato dalla Vergine, abbia avuta esistenza ed un potere sul mondo, e quindi si spinsero più oltre degli stessi ariani, così gli artemoniti alla lor volta ed i samosatensi, non ammisero l'elevazione del Salvatore alla dignità divina ed al regime dell'universo dopo la sua ascensione al cielo; quindi stanno essi tanto addietro dei sociniani, quanto questi sono addietro degli ariani. Alcuni discepoli d'Artemone, come i teodoziani, furono quelli che rigettarono il principio dell'Evangelo di s. Giovanni, come un'aggiunta posteriore, e vennero perciò nominati Alogi (2); siccome Artemone stesso affermava, che prima del pontefice Zeffirino non credevasi nella divinità del Redentore. Paolo da Samosata poi, soppressi gli inni, ove proclamavasi questo dogma, erasi sforzato di distruggere l'adorazione del Figlio di Dio. I sociniani tengono adunque un posto di mezzo tra gli ariani, gli artemoniti, gli alogi, i samosatensi: hanno degli errori comuni a questi tutti, ma non vanno seco loro compiutamente d'accordo.

pe, illum non esse personam aliquam, a Deo, cujus est spiritus, distinctam, sed tantummodo ipsius Dei vim et efficaciam quamdam, etc. » L'intiero catechismo non è meglio redatto di questo articolo.

(1) Alcuni unitarii dapprincipio concordavano in questo punto cogli ariani, ma si ridussero poi tutti all'ultima sentenza per opera di Fausto Socino. B.

(2) Cioè nemici del *Logos* (*Verbum, Parola divina*).

Furono più volte i sociniani assomigliati anche ai partigiani di Fotino. Quest' ultimi per altro insegnavano che il Verbo (da loro non riconosciuto siccome una persona) è unito all'*uomo Gesù*, e perciò divergono già da loro. Ma inoltre predicavano essi, che i legami che formano tale unione, dovransi un giorno disciogliere, onde non sarà eterno il regno di Cristo; mentre i sociniani, affermano con tutta l'asseveranza, che il suo regno fiorirà d'età in età, sino alla consumazione de'secoli, per poi durare in eterno.

§ XC.

Della caduta e riabilitazione dell' uomo.

Con ragione sostengono i sociniani, esser uscito Adamo dalle mani del Creatore dotato della libertà; la quale essendo essenziale alla natura umana, non potè pel peccato originale andar perduta, nè per lui nè pei suoi discendenti. Appunto perchè creato, continuano essi, il nostro progenitore era per sè soggetto alla morte; s'egli non avesse però prevaricato, se avesse perseverato nell' obbedienza, il Signore gli avrebbe concesso l' immortalità come una grazia. Del resto non è vero ch'esista una degenerazione, un peccato ereditario; le conseguenze della caduta di Adamo non si estesero oltre la sua persona, ad eccezione d' una certa immondezza che ci sottopone all' impero della morte (1). Le quali ultime espressioni, estorte dalla giornaliera esperienza ai sociniani, stanno così isolate nel loro sistema, da non trovar in esso verun punto d' appoggio.

Qual è il male dell' umanità, tale è il rimedio da Gesù Cristo arrecatogli. A detta de' sociniani il Messia non fece che portare una legge più perfetta, e rivelare quella vita gloriosa, che, oltre la presente, attende i giusti, vita non prima promessa nell'Antico Testamento, ed ora da lui assicurata ai contriti, ed ai fedeli osservatori de' morali precetti; avvalorando altresì colla sua risurrezione le comuni speranze (2). Onde non ridurre a nulla i titoli di nostra riconoscenza verso il Salvatore, i sociniani dovettero esagerare le tenebre dell' antico mondo, e restrin-

(1) *Catech. Racov.*, quaest. 422 e seg.; quaest. 42, 45.

(2) *Catech. Racov.*, quaest. 197: « Quid vero hoc novum foedus comprehendit? Resp. Duplex rerum genus, quorum unum Deum, alterum nos respicit ». Quaest. 198: « Sunt perfecta mandata et perfecta Dei promissa, etc. » Socin. *de Justific.*: Bibl. frat. Pol., tom. I, a carte 601, col. I. *Resp. ad object. Cuteni*: Bibl. frat. Pol., tom. II, a carte 454, n. 9.

gerne il più possibile la sfera d'ogni cognizione. Altrimenti in qual modo l'istesso Cristo si potrebbe distinguere dai profeti? Quindi essi ci presentano anche l'orazione domenicale come una particolare rivelazione (1), di che gli uomini furono da Dio graziati in Cristo: ma s'eglino avessero saputo che l'essenza di tal preghiera era già nota presso gli ebrei, o che il divin maestro non fece che raccomandarla caldamente a' suoi discepoli, dove mai avrebbero allora potuto riconoscere le particolari rivelazioni dell'inviato divino (2)?

Secondo il sistema sociniano, accuratamente considerato, l'opera più grande del Mediatore fu certamente d'aver abolite le leggi giudiziarie o cerimoniali; alla quale abrogazione soltanto si riduce, nel loro medesimo sistema, l'aver ricondotto il culto di Dio in ispirito e verità. Ma dopo quello che avevano già i profeti insegnato, questo pure non è molto a stimarsi, almeno quanto alla novità dell'idea fondamentale. Non più adunque alcuna soddisfazione pei peccati del mondo, non più applicazione dei meriti del Salvatore; finzioni fatali alla sana moralità: i sociniani non conoscono che una scarsa comunicaziono d'un presidio divino, che sostiene l'umana attività, e coopera seco lei; ma anche di questo non erriamo a formarci già anticipatamente un'idea assai ristretta (3). Nel loro sistema infatti lo Spirito Santo, del quale negano la personalità, non possiede quella vivifica forza che penetra tutto l'uomo, che lo investe sino al fondo del cuore per isradicarvi il vizio e farvi fiorire ogni virtù. Dividendo poi i suoi doni in due classi, chiamano gli uni *temporarii* e *straordinarii*, gli altri *permanenti;* nel novero dei primi ammettono il dono delle lingue e dei miracoli (4), intendono pei secondi l'Evangelo e la speranza dell'eterna felicità (5). Quelli chiamano anche *doni esteriori*, e questi *doni interiori.*

Ma sul bel principio, affinchè nessuno s'immagini che noi

(1) L. c., quaest. 217: « Quod vero ad haec (al precetto dell'antico Testamento, di adorare Iddio solo) addidit Dominus Jesus? Resp. Primum hoc, quod nobis certam orandi rationem praescripserit ».

(2) Le antiche preghiere d'onde il nostro Divin Salvatore derivò l'orazione dominicale, si trovano in Ligthfoot, *Horae hebraicae et talmudicae;* in Witsius, *Exercit. sac.*, exercit. VI, § 32 e seg.; in Vitringa, *de Synagoga*, p. 292; in Wetstein, *ad Matth.* c. VI, v. 9 e seg. Del resto Gesù Cristo attinse sovente il buono dalle giudaiche tradizioni onde meglio conformarsi alla debolezza de' suoi discepoli. (*Nota del trad. franc.*)

(3) Socin. *de Justific.* l. c., a carte 601 e seg.; *Relig. christ. inst.*, l. c., a carte 665 e seg.; *Cat. Racov.*, quaest. 374 e seg.

(4) *Catech. Racov.*, quaest. 361 e seg.

(5) L. c., quaest. 365 e seg. 430.

non possiamo pervenire alla fede, nè quindi al principio d'ogni vero bene, senza l'assistenza dello Spirito Santo, il catechismo di Rackau consacra un' apposita interrogazione e risposta a negare siffatta opinione (1). Anzi dubita questo perfino se l' *interna* operazione dello Spirito Santo sia necessaria a produrre una ferma speranza della vita beata. Ecco le sue parole: SEMBRA *che l'esteriore promessa fatta dall' Evangelo, abbia bisogno d' essere interiormente suggellata nei cuori.* Da ultimo, all' osservanza dei comandamenti morali le grazie *interiori* non sono indispensabili, che nei rari casi delle più violenti tentazioni (2).

Ma a maggior rischiarimento di questa dottrina del summenzionato catechismo, meritano di essere addotti i seguenti passi, tolti da una serie di risposte che il fondatore della comunione dà a diverse opposizioni di un certo Cuteno: « Ognuno, se non venisse corrotto dai cattivi esempii, potrebbe, abbandonato a sè stesso, vivere senza peccato, quando le più attraenti ricompense sieno promesse alla virtù. Ora l' Evangelo annuncia ai giusti un' eternità di contenti; dunque il cristiano può uniformare perfettamente la sua vita ai precetti di Gesù Cristo ». A queste proposizioni s'annoda la seguente, come ulteriore spiegazione: « L'uomo in questa vita, abbandonato a sè stesso, non può colle proprie forze naturali adempire la divina volontà; ma lo può colle forze da Dio accordategli nella speranza dell'eterna felicità (3) ». Risulta pertanto che, giusta i principii dei sociniani, il contrapposto tra forze naturali e forze soprannaturali, ha ben diverso significato da quello applicatogli così nella Chiesa cattolica, come nel sistema protestante. Differenza facile a spiegarsi. Pretende Socino non esser alcuna idea religiosa innata nell' uomo; conseguentemente provenirgli dal di fuori perfino la nozione dell'immortalità, cioè dalla rivelazione divina; ecco perchè giunge egli a dichiarare, essere la speranza alla gloria dei giusti una forza soprannaturale.

Più sotto il nostro dottore, quasi modificando il suo insegnamento, dice « che l' uomo potrebbe bensì da sè stesso rilevarsi da una profonda caduta, col richiamarsi al pensiero la vita eterna; ma che però non v' ha più lodevole e sicuro mezzo (4), che il rivolgersi alla bontà suprema, mentre non dobbia-

(1) L. c., quaest. 370.
(2) L. c., quaest. 368.
(3) L. c., n. 6: « Homo in hac vita non quidem viribus naturalibus, sed viribus sibi a Deo per spem vitae aeternae sibi ab eo tantum subministratis, potest ejusdem voluntatem perficere ».
(4) Laudabilius et securius.

mo troppo confidare sulle nostre forze. Però da una vita viziosa, continua egli, nessuno può rialzarsi senza uno speciale soccorso divino, senza una grazia particolare ». Qui però siamo ancora lasciati in dubbio, se a questa grazia particolare si debba annettere la vera idea cattolica, o non piuttosto quella del timòre de' giudizii divini (1). Laonde chi mai non riscontra in tutte queste espressioni un' evidente analogia col pelagianismo?

Giusta la dottrina sociniana, dopo la sua ascensione il Salvatore esercita una grande influenza sui destini dell'uomo qui in terra: tuttavia l'attività ch'egli svolge, non vien rappresentata che come puramente esteriore: la sua forza non raggiunge il nostro cuore. Il Figlio dell' Altissimo, dicono i sociniani, ci protegge colla sua onnipotenza, ed il braccio di Dio pronto a flagellarci, da noi diverte *in qualche guisa:* così devesi intendere la sua intercessione. Colla lettura poi dell' Evangelo, ravvisiamo nella sua persona divina i felici frutti della virtù; finalmente coll' inviarci pene e consolazioni ei ne purifica dalle nostre colpe. Il significato della parola *pene* già ne disvela consistere queste consolazioni in beni temporali dal Signore accordatici come stimolo all' adempimento della sua legge (2). Quindi sostengono i sociniani che il Redentore venne solo allora rivestito del suo sacerdozio, che ascese al regno della gloria; che ivi soltanto egli lo esercita; o che le sue azioni o patimenti sulla terra non ebbero altro effetto che di meritargli d' essere il nostro avvocato appresso Dio.

Qual sia l' idea che i sociniani si formarono sulla giustificazione, emerge spontaneamente dal fin qui detto. Su questo punto ciascuno si aspetterà certamente che abbiano essi saputo da una parte evitare i traviamenti così dei luterani, come dei riformati: ma s' immaginerà bentosto dall'altra che abbiano invece inciampato negli errori opposti. Per loro infatti la giustificazione non è se non un giudizio pel quale il Signore, secondo la sua misericordia, assolve da ogni colpa e da ogni debito l'uomo che, credendo in Gesù Cristo, professa obbedienza a'suoi morali comandamenti (3). La quale dottrina sarebbe del tutto

(1) *Bibl. frat. Pol.*, tom. II, a carte 454.
(2) *Catech. Racov.*, quaest. 479.
(3) Socino, *de Justific.*, l. c., a carte 602, col. II: « Justificatio nostra coram Deo, ut uno verbo dicam, nihil aliud est, quam a Deo pro justis haberi... Ratio igitur, qua nobis illa contingit, ad nos respicit. Quod ad Deum attinet, nihil Deum movet ad nos pro justis habendos, nihilve, ut tantum bonum consequamur, in Deo esse necesse est, praeter gratuitam voluntatem.... Quod vero ad nos pertinet, non aliter reipsa justi coram Deo habemur, et delictorum nostrorum veniam ab ipso consequimur, quam si in Jesum Christum creda-

incensurabile, quando nel sistema sociniano l'osservanza della legge non si facesse anche nei casi migliori soltanto derivare da un principio naturale; ma come già vedemmo, quell'obbedienza non è generata che dalle forze della natura, e a Cristo non si concede in essa altra parte, che quella di un duce il più degno di fede e di confidenza. — Ciò che del resto eglino aggiungono sulla fede giustificante, cioè ch'essa ha la sua essenziale forma nell'amore, che produce le buone opere, e che queste due cose sono divisibili solo nell'atto della mente (1), è detto rettamente, ed è tolto dalle scuole cattoliche: ma rimane sempre a deplorarsi che quella seria sollecitudine per una moralità cristiana manchi della divina unzione, sicchè non si scorge come possa raggiungere il suo scopo, mentre non riconosce nel Salvatore l'inesausta sorgente d'ogni virtù.

Il più retto istinto ha dettato ai sociniani l'altra massima, che le opere senza l'obbedienza ai divini precetti, sono insufficienti a meritare la gloria celeste. Imperocchè, siccome essi accordano le maggiori parti all'attività dell'uomo, nel produrre l'opere medesime, e quindi non suppongono opere veramente divine, cioè non ammettono verun'opera soprannaturale, fa onore alla loro intelligenza, che non siano trascorsi a stabilire un intimo rapporto fra quelle e l'eterna felicità. Tuttavia s'eglino arrivarono a questo punto, riesce ancor più incomprensibile, come, non esistendo alcun rapporto, alcun punto di contatto tra il cielo e l'uomo, possa questi rendersi meritevole di eterne ricompense, d'interminabile felicità. Anche tal considerazione, da sè sola avrebbe pur dovuto ricondurli alla verità (2).

Pervenuti ai principii della setta spettanti la giustificazione, siamo a portata di esporre brevemente in che s'avvicini questa dottrina al dogma cattolico ed al protestante, ed in che per lo contrario differisca da entrambi gli insegnamenti. I sociniani si accordano primieramente con Lutero e Calvino nel riscontra-

mus... Credere autem in Jesum Christum nihil aliud est, quam Jesu Christo confidere, et idcirco ex ejus praescripto vitam instituere ». Si scorge facilmente quanto sia questo articolo mal redatto. Veggasi anche *Catech. Racov.*, quaest. 452.

(1) Socino, l. c., a carte 610, col. II: « Fides, obedientiam praeceptorum Dei, non quidem ut effectum suum, sed ut suam substantiam et formam continet atque complectitur. Meminisse enim debemus ejus, quod supra recte conclusum est, fidem, hanc scilicet, qua justificamus, Dei obedientiam esse ». Cfr. *de Christo servatore:* Bibl. frat. Pol., t. II, P. I, c. IV, a carte 129; P. IV, c. XI, a carte 234. I quali passi rigettano la dottrina protestante sulla fede e sulle buone opere: nè dee sorprenderci il ritrovarvi sparse sottili e giuste osservazioni.

(2) Socino, *fragment. de Justific.*, l. c., a carte 620 e seg.

re nella giustificazione solo un semplice atto giudiziario; mentre, secondo loro, il giustificare altro non è che un assolvere, un dichiarar giusto. La formale opposizione invece fra amendue i partiti, risulta dal non far gli uni accadere la santificazione se non dopo la divina dichiarazione; mentre gli altri la fanno derivare dalla fede nella dichiarazione medesima. Ma i cattolici conciliano cotale contrarietà, mostrando la santificazione ed il perdono de' peccati operarsi nel tempo medesimo che succede la giustificazione. Così mentre asseriscono i protestanti, che solo i meriti di Cristo dischiudono il cielo al credente, a malgrado di sue prevaricazioni; che la grazia fa salvo il credente, non già le opere morali, affinchè Dio solo venga glorificato; replicano i sociniani, che i meriti del Salvatore sono una favola; che i meriti sono dell'uomo, nè havvene altri, nè dassi quindi in Cristo *propriamente* alcuna grazia, perchè altrimenti ne pericolerebbe la vera moralità. Ma il dogma cattolico, come facilmente appare, avvicinando invece i due sistemi, racchiude quanto questi professano di vero, e solo ne esclude gli errori, dichiarando, che l'uomo può e dee lasciarsi investire, elevare e purificare dalla grazia, e che solamente a misura ch'ei vi si presta, rientra a parte de' suoi benefizii e si pone in rapporto con Dio.

Inoltre, se il protestantismo colloca, per così dire, la moralità solo nel fondo del quadro, il socinianismo dà risalto unicamente all'obbedienza morale. Ciò nullameno è certissimo che il primo è assai più opportuno a produrre la vera virtù, sebbene nè disconosca l'essenza, e non ne comprenda il vero rapporto colla religiosità; mentre Socino, negando la primitiva degradazione, nè ravvisò la profondità dei nostri mali e i necessarii rimedii, nè è capace di ispirare menomamente il così necessario sentimento dell'umiltà. D'altronde la sua dottrina nulla possiedo che possa elevar l'anima, ed imprimere alle umane facoltà un gagliardo impulso. Un legislatore, quale appare Cristo ai sociniani, che impressione forte e profonda può produrre sull'uomo? È vero ch'eglino protestansi di non ravvisare Cristo sotto questo solo aspetto, mentre essi considerano la salvezza del mondo come il vero scopo di sua missione, e come un mezzo a conseguire questo fine sublime, la promulgazione di una legge più perfetta (1). Ma appunto questa imperfettissima percezione del mezzo da Dio trascelto, è ciò che pone fra il socinianismo e il vero cristianesimo un caos immenso; poichè se voi non riconoscete in Gesù

(1) Faust. Socin, *Respons. ad object. Cut.*, l. c.: « Nec sane ob id praecipue in mundum venit, ut legem ferret, nosterve legislator esset, sed ut nos servaret, in quem etiam finem suam legem dedit ».

Cristo che un sapiente, un filosofo, ei non può più allora profondamente agire su tutto l'uomo; allora scompare l'Emanuello (1), e seco lui tutto quanto da diciotto secoli ha operato la trasformazione del mondo. Oh come meschino ed impotente è un Gesù legislatore a fronte d'un Figlio di Dio, che col sacrifizio di sè medesimo riconcilia il mondo con lui! il Salvatore ha vinto l'inferno, rovesciato gli idoli, inceppati i barbari; e si pone a livello di un semplice legislatore! Ma in allora da che ci avrebb'egli salvato? Da ignoranze invincibili, da traviamenti che non potevano esserci imputati, se innanzi a Cristo nè giudei nè pagani conoscevano i rapporti della vita presente con un'altra sempre beata nel cielo.

§ XCI.

Sacramenti.

Rigettati dai sociniani gli effetti interiori della grazia, coerenti a' loro principii, essi affermano ancora, essere i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia, i soli da loro riconosciuti, pure cerimonie, simboli destituiti d'ogni efficacia e virtù.

Ecco la loro dottrina sul battesimo in particolare. I giudei ed i gentili, siccome uomini rozzi e materiali, avevan bisogno d'un ministero, d'un segno che li iniziasse alla Chiesa cristiana, che li accertasse della remissione de' peccati e dell'amicizia di Dio; per questo il Signore istituì il lavacro di rigenerazione. Se nella successione dei tempi questo rito venne mantenuto nella Chiesa, n'è motivo il non esservisi ravvisata l'intenzione del divin Maestro; quindi d'una istituzione temporaria se ne fece una permanente. Chi non vede inoltre non potersi amministrare il battesimo se non agli adulti, se il fanciullo non può tampoco intenderne il significato? Rigettatosi dai sociniani il peccato originale, e conseguentemente ritenuta l'abluzione coll'acqua come una mera cerimonia, noi possiamo quindi concepire come essi si credano assai generosi, allorquando non condannano coloro che battezzano i fanciulli (2).

Intorno al sacramento dell'altare, essi credono almeno che fu stabilito per tutti i tempi, al solo fine però di annunziare la morte del Salvatore (3).

(1) *Emmanuele*, o secondo la lingua ebraica *Immanuel*, significa *Dio con noi*, a motivo che Gesù Cristo è la stessa divinità incarnata.
(Nota del trad. franc.)

(2) *Catech. Racov.*, quaest. 346-351.

(3) L. c., quaest. 333. Ci parrebbe inutile la citazione di altri passi.

Da ultimo, i discepoli di Socino apertamente sostengono, che verrà giorno in cui i dannati ritorneranno al nulla: negano quindi l'eternità delle pene infernali.

CAPITOLO VI.

ARMINIANI O RIMOSTRANTI.

§ XCII.

Cenni storici.

La setta, di cui passiamo ora ad esporre le speciali dottrine trae il suo nome da Arminio dotto olandese, nato nel 1560 a Oudewater. La solida e molto estesa istruzione, ch'egli ebbe in diverse università sì del paese che straniere, e specialmente i suoi studii filosofici in Parigi ed in Padova, lo resero certamente famigliare colla dottrina dell'umana libertà e colle altre idee relative; così che gli si dovette presentare bentosto come sospetta la dottrina della sua comunione, e la divina origine di cui vantavasi. Pure è probabile ch'ei non sarebbesi apertamente pronunciato in contrario, se un complesso di circostanze non avesse troncato la sua irresoluzione e determinata la sua volontà titubante.

La Chiesa d'Olanda era già lacerata dalle dispute dei *supralapsarii* e degli *infralapsarii*. I primi opinavano che Dio dall'eternità e avanti il peccato di Adamo aveva predestinato gli uni alla celeste beatitudine, e gli altri alle fiamme dell'inferno. I secondi al rovescio sostenevano, che tal decreto non era stato sancito che dopo l'originale caduta. È qui evidente che soltanto i supralapsarii erano pienamente coerenti ai principii di Calvino.

Arminio, che in quel tempo era ministro in Amsterdam, fu incaricato dai rigidi riformati della loro difesa contro un avversario della dura loro dottrina; ma le sue ricerche, ben lungi dal confermarlo nella credenza per cui doveva combattere, lo condussero direttamente a rigettare la predestinazione assoluta. Fatto professore a Leida incontrò ne'suoi avversarii, e specialmente in Gomar, importuni esploratori, che notarono in lui tutto quanto dava ombra della più lieve dissonanza colla stretta predestinazione gratuita di Calvino, e lo citarono a darne ragione. Fu allora che Arminio inalberò francamente il suo stendardo; e con quanto più calore si andò pronunciando, tanto più s'accrebbero i partigiani delle sue idee, e si andò vieppiù accendendo la

discordia tra i riformati delle provincie unite. Bentosto essa giunse a tal segno, da render vani gli stessi tentativi del poter civile per ricondurre la pace e l'unione.

Arminio morì nel 1609; ma la sua dottrina trovò non meno abili che zelanti difensori in Vytenbogart e Simone Episcopio. Accusati di apostatare dalla fede stabilita nei simboli, e di agitare la pubblica tranquillità, essi presentarono agli Stati (nel 1610) un'apologia (rimostranza), dalla quale loro derivò il nome di *rimostranti*. I loro principii vi si leggevano esposti in cinque articoli. Invano però le autorità civili rinnovarono i loro sforzi per comporre pacificamente queste contese: dacchè Maurizio d'Orange si fu dichiarato contrario alla novella dottrina, i suoi avversarii riuscirono a far radunare un sinodo a Dordrecht nel 1618, ove gli arminiani vennero condannati come eretici, e per conseguenza deposti anche dalle loro cariche; spingendosi tant'oltre la severità, da esiliarli pur anco dal paese. Dopo la morte però di Maurizio, seguita nell'anno 1625, vennero di bel nuovo tollerati in Olanda; poi vi ottennero anche un'esistenza legale, come una particolare società religiosa.

Sarà da noi esposta la loro dottrina secondo il simbolo intitolato: *Confessio sive declaratio Pastorum qui in foederato Belgio* REMONSTRANTES *vocantur*, che venne nel 1622 pubblicato da Simone Episcopio. Come doveasi aspettare, fu esso subito censurato dai riformati rigoristi; ed allora l'autore a sua difesa ne diede in luce un'apologia sotto il nome di *Examen censurae*, ec. Questo secondo scritto, che parimenti rivela un uomo erudito ed un abile logico, potrebbe vantaggiosamente esser usato a dilucidazione del simbolo precedentemente indicato, se ne avesse bisogno; ma esso pure è d'una chiarezza e d'una forza assai commendevole, e solo in alcuni punti manca di quell'evidenza che dev'essere sempre la prima dote d'una professione di fede. Solo dunque in questi rari casi l'apologia ci presterà i suoi servigi, avendo in essa i rimostranti dovuto dichiararsi assolutamente senza riguardi.

§ XCIII.

Dottrina degli arminiani.

La disputa tra gli arminiani ed i gomaristi dapprima aggiravasi propriamente solo intorno alla predestinazione; pervenne però poco dopo per un natural corso di cose ad intaccare anche parecchi altri dogmi, egualmente fondamentali. Imperocchè,

come ognuno vede, l'errore, che *Dio gratuitamente e fino dall'eternità elegge gli uni e riprova gli altri*, abbraccia un vasto ordine di idee, poggia sovra diversi principii o, diremo piuttosto, sopra diversi assurdi, e racchiude parimenti una moltitudine di conseguenze. Siccome però la controversia ebbe la prima origine dalla predestinazione assoluta, così esporremo da principio l' insegnamento degli arminiani su questo punto, facendo poscia conoscere i particolari articoli che vennero colla presente questione a riunirsi.

Non solo è della massima evidenza, opponevano ai loro avversarii gli arminiani, che la predestinazione assoluta rigetta su Dio medesimo la colpa del male; ma havvi ancor di più: essa distrugge l'opera della redenzione, e annienta i meriti della croce. Difatti, volete voi che il supremo Reggitore abbia definitivamente pronunciato sui nostri eterni destini? allora da una parte non è più il grande olocausto, ma bensì il divino decreto quello che apre le porte del cielo agli eletti (1); dall'altra la vittima immacolata non è più offerta pei reprobi, mentre Dio non può più volere la loro vita e la loro conversione.

Abbiamo di già annunciato, che l'errore combattuto dagli arminiani sulla divina elezione trovasi in istretta concatenazione con non poche altre questioni. In primo luogo la predestinazione di Calvino, assoggettando ogni cosa ad un' invincibile necessità, cambia l'idea della divina Provvidenza e del sapientissimo governo del mondo, in quella d'un fato inesorabile, da cui sono avvinti tutti gli atti delle creature. E perchè mai vorremmo noi sottrarre alcuna cosa a cotale necessità, se questa già decide assolutamente di ciò ch'è più di tutto importante, cioè dell'eterna felicità o dannazione degli esseri intelligenti? E come sarebbe possibile al teologo il render ragione dell'essersi concesso il restante all'arbitrio dell'uomo? Imperocchè rifiutare all'uomo la libertà morale, ed a guisa dei simboli luterani, accordargli la libertà politica, è un mostrare la più strana inconseguenza: può ella esistere la scorza senza il suo frutto? non ha altresì ogni atto umano il suo pregio morale?

Ecco la ragione per cui gli arminiani nella loro professione di fede consacrano appositamente un articolo al dogma della Provvidenza, collocandola in una saggia, santa e giusta direzione (non predeterminazione) di tutte le cose; ed avvisarono così di porsi nel giusto mezzo tra il *caso* degli epicurei, ed il

(1) *Confessio sive declarat.* Herdewici 1622, c. IV, p. 31. *Examen censurae*, p. 104, e seg.

fatum degli stoici e de' Manichei, al quale essi identificano l'assoluta predestinazione cogli altri relativi errori (1).

All' uomo viene adunque rivendicata dai nostri settarii la libertà morale, ed aggiungono, che gli è talmente naturale, da non poter venire annichilata (2); d' onde conseguentemente la colpa primitiva vien definita non solo come un atto spontaneo, ma altresì come frutto della libera volontà (3); qual conseguenza immediata di questa colpa vien nominata la perdita della vera giustizia e dell' annessavi felicità : Adamo incorse nei mali eterni e temporali già minacciatigli, e tutto l' uman genere fu pure nella persona del suo capo avvolto in tutte quelle calamità. Siccome poi gli arminiani asseriscono, che i peccati attuali ci rendono sempre più colpevoli innanzi a Dio, ch' essi sempre più offuscano, indi ci tolgono affatto, l' intelligenza delle cose divine, ch' essi sempre più ci viziano la volontà finchè poi la rendono affatto inabile al bene (4), così possiamo con sicurezza inferirne, che agli occhi de' rimostranti l' uomo non fu spogliato già col peccato originale di *tutte* le sue facoltà *buone* in sè medesime. E realmente, senza una cotal dottrina, essi, come chiaro emerge, non avrebbero potuto evitare la predestinazione, non che combatterla valentemente.

La redenzione in Gesù Cristo, secondo la dottrina arminiana, è universale ; tutti quelli che vennero dalla luce evangelica rischiarati, ricevono una grazia sufficiente a ritrarli dal peccato; che se però sen rimangono sul cammino di perdizione, non denno incolparne che sè medesimi. Tuttavia, allorquando la grazia ottiene il suo scopo, è mestieri ricercarne la causa non in Dio, ma nel libero arbitrio dell' uomo ; onde risulta non darsi nel loro sistema una grazia necessitante. Giustamente riflettono essi, che l' idea di una tal grazia è nella più contraddittoria opposizione colla promessa d'un premio all' obbedienza, e colla minaccia di pena alla trasgressione; mentre sarebbe Dio, che costringerebbe necessariamente ad obbedire, anzi egli solo agirebbe. Non sarebbe egli, aggiungono, contro il buon

(1) *Confess. sive declar.*, c. VI, p. 19, 23.

(2) L. c., p. 22 : « Naturalem tamen *rerum* contingentiam atque innatam arbitrii humani libertatem, olim semel in creatione datam, nunquam per ipsam (providentiam) tollit (Deus), sed rerum naturae ordinario salvas relinquit : atque ita cum hominis voluntate in agendo concurrit, ut ipsam quoque pro suo genio agere, et libere suas partes obire sinat : nec proinde praecisam bene, nedum male, agendi necessitatem eidem unquam imponit ».

(3) L. c., c. VII, § 2, p. 24 : « Transgressus est, inquam, non spontanea tantum, sed prorsus libera voluntate ».

(4) L. c., § 5. p. 25.

senso e contro la ragione, promettere ad alcuno una ricompensa, come s'egli obbedisca liberamente, e poi estorcerne l'obbedienza per una necessitazione? Ma dall'altro lato sarebbe pur crudele, infliggere al prevaricatore una pena eterna, s'egli non può essere obbediente senza aver ricevuta quella grazia irresistibile, mancando la quale, è impossibile l'osservanza della legge. Così Dio non potrebbe ricompensar la virtù senza violare la sua infinita sapienza, nè punire il delitto senza mostrarsi il più ingiusto dei tiranni (1).

Che se negarono i rimostranti queste opinioni calvinistiche sulla grazia, essi però non trascorsero sino a distruggere l'idea della grazia, professando al contrario ch'ella è necessaria ad ogni buon'azione, così per cominciarla, come nella sua continuazione e complemento. Su questo punto la loro opinione si accosta assai al dogma cattolico; in conformità al concilio di Trento parlano essi di una grazia che previene il peccatore, lo risveglia, e ne rianima le forze assopite, ma pure preesistenti, in opposizione alla credenza luterana, secondo la quale Iddio crea di bel nuovo nell'uomo le facoltà superiori (2).

Nella dottrina spettante la fede, gli arminiani ognora coerenti con sè stessi rimasero fedeli al loro scopo. Siccome il dogma insegnato dai riformatori che *la sola fede giustifica*, supponendo l'impossibilità di adempire la legge, distrugge la libertà morale, così gli arminiani, abbracciata una volta la vera idea della libertà, necessariamente dovettero oppugnare quel principio intorno alla giustificazione così prediletto dai riformatori.

A lor giudizio il vero credente odia il peccato, vive unito a Dio, nè ha più desiderii ed affetti che per Dio; è un uomo tutto rinnovato nello spirito e nel cuore. E per verità, riflettono essi, s. Paolo afferma che per la fede meritiamo la benevolenza del cielo; ma, secondo s. Giacomo, ella non giustifica se non

(1) L. c., c. XVII, p. 55-58, § 7: « Gratiam tamen divinam aspernari et respuere, ejusque operationi resistere homo potest, ita ut seipsum, cum divinitus ad fidem et obedientiam vocatur, inidoneum reddere queat ad credendum et divinae voluntati obediendum, etc. »

(2) L. c., c. XVII, § 6, p. 57: « Gratiam itaque Dei statuimus esse principium et complementum omnis boni: adeo ut ne ipse quidem regenitus absque praecedente ista, sive praeveniente, excitante, prosequente et cooperante gratia, bonum ullum salutare cogitare, velle aut peragere possit: nedum ullis ad malum trahentibus tentationibus resistere. Ita ut fides; conversio et bona opera omnia omnesque actiones piae et salutares, quas qui cogitando potest assequi, gratiae Dei in Christo tanquam causae suae principali et primariae, in solidum sint adscribendae ». L'espressione *in solidum*, richiama la distinzione del dottore Eck nella disputa di Lipsia, giusta la quale l'affare della giustificazione si attribuisce a Dio *totum*, non già *totaliter*.

accompagnata dalle opere: inoltre la Lettera a Timoteo promette ricompensa alla vita cristiana; e scrivendo agli Ebrei, l'apostolo soggiunge, che niuno verrà ammesso alla visione divina, se non è giusto e santo: dunque la fede che giustifica è la madre delle virtù, il principio e la radice delle buone opere: dunque essa è attiva per l'amore (1).

Secondo la dottrina dei rimostranti, dopo che il peccatore fu con successo chiamato alla fede, dopo ch'egli aprì il suo cuore alla verità, e coll'aiuto della grazia si mise nell'osservanza dei divini comandamenti, cinque altri atti divini distinguono i suoi progressi. Il primo si è il benefizio dell'*elezione*. Per questo atto Iddio si sceglie i veri credenti, e come sua eletta porzione li separa dalla moltitudine di coloro che vanno in perdizione. Dappoi per l'*adozione* divengono essi figli del celeste Padre ed eredi dell'eterna gloria. A questa grazia succede la *giustificazione*, costituita da un giudizio col quale vien assolto da tutte le sue colpe precedenti, in virtù dei meriti del Redentore, l'uomo che crede in lui, e ne osserva i comandamenti. Tien dietro a quella la *santificazione*, ben diversa dell'atto che giustifica, produttrice d'una più perfetta separazione tra i figli del cielo e quelli del mondo. Da ultimo lo Spirito Santo conferma sempre più il fedele in una confidente e pienissima fiducia, nella speranza della gloria, e nella certezza dell'amicizia divina (2); e quest'atto disegnano essi col nome di *confermazione* o di *suggello*.

Ed è qui, proseguono i rimostranti, che la grazia divina rifulge di tutto il suo splendore; cosicchè, sebbene non neghino che l'uomo, sin tanto che dimora sulla terra, non può andar esente da cadute; che l'ignoranza, la debolezza, l'umana fragilità di continuo lo ponno trascinare in leggieri colpe, specialmente al sopraggiungere di gravi tentazioni, tuttavia al giusto così confermato non dubitano essi di applicare il detto del prediletto discepolo del Signore, che *Colui che è figlio di Dio, non pecca* (3): intendendolo esente da ogni grave prevaricazione.

È facile a comprendersi che tutta questa dottrina intorno alla conversione fu incriminata dai gomaristi, come una dichia-

(1) L. c., c. X, XI, p. 33-38. *Fides salvifica*. Essi poi non usano giammai l'espressione: *fides justificans*, come anco rilevasi dall'*Examen censurae*, p. 107, b.

(2) L. c., c. XVIII, p. 59 e seg.

(3) L. c., c. II, p. 37. Veggasi poi per la citazione I, Joan. 5, 18. Gli arminiani citano anche ibid. 3, 4. Da ultimo è da osservarsi che se incontrasi nei testi, così intesi, una contraddizione, ella deve ricadere sopra i settarii.

razione di guerra a tutta la chiesa protestante, come infetta di cattolicismo, e direttamente proclive agli errori dei sociniani; ma quanto rimane per noi inconcepibile, si è che gli arminiani abbiano negate siffatte tendenze (1). Imperocchè per quanto riguarda la dottrina cattolica specialmente, se prescindiamo da alcune discrepanze accessorie e da qualche diversità nell' espressione, vi si rinverrà da ogni spregiudicato osservatore una mirabile analogia. Nel loro insegnamento dicono i settarii, essere la giustificazione un atto giudiziario, mentre, secondo i cattolici, ella consiste nell' interiore rinnovazione dell' uomo. Quindi il vero punto della controversia deriva da ciò, che la Chiesa considera come un solo atto la spirituale rigenerazione e l' assoluzione delle colpe; mentre invece Arminio qui distingue diverse azioni le une alle altre succedentisi, distinzione però che non trova nella Scrittura verun fondamento. Ma nel mentre che vediamo la dottrina cattolica accordarsi qui in sostanza coll' arminiana, vediamo l' opposizione di questa coll' antica riforma, nel non ammettere che *La sola fede ci sia imputata a giustizia*; e nell' insegnare che l' uomo per la rigenerazione viene propriamente e interiormente liberato dal male, e deve ognora prestare la più esatta obbedienza alla legge.

I rimostranti collocano quindi la differenza tra la propria dottrina e quella dei cattolici, nella diversità dei concetti intorno alla fede: rimarcano inoltre che eglino ritengono le buone opere come frutto della fede, mentre i cattolici non lo fanno. Ma era forse ignoto agli arminiani, che noi facciamo derivare l' amore dalla fede, e dall' una e dall' altro le buone opere, come loro frutto?

Non neghiamo inoltre un influsso del sistema sociniano in alcune particolari definizioni; però s' egli è vero che si scontrino nell' arminianismo parecchie traccie degli errori di Socino, è vero altresì che cotale conformità di principii venne d'assai esagerata dai riformati rigoristi: che anzi Ugo Grozio, fervido rimostrante, non ha forse sostenuta contro i sociniani la vicaria soddisfazione di Cristo? Ma di ciò faremo ancora qualche cenno.

§ XCIV.

Dottrina degli Arminiani sui sacramenti.

I discepoli d'Arminio non riconoscono essi pure che due sacramenti, il battesimo e la cena. I quali misteri sono, a lor dire,

(1) *Examen censurae*, l. c., p. 107 e seg.

segni della novella alleanza, mercè i quali Iddio rende sensibili le grazie promesse, *in un certo modo* le comunica e le suggella; e dal suo lato poi il credente con umile e sincera fede riceve queste promesse, e penetrato dalla più viva riconoscenza magnifica i celesti favori, dichiarando di volerne ognor fare grata ricordanza (1).

Siccome poi le espressioni, *comunicare in un certo modo*, *suggello delle grazie superiori*, erano vaghe ed oscure, così i gomaristi ne domandarono una spiegazione. Ma dopo lunghe discussioni fra amendue le parti, i rimostranti finirono col dichiarare d'ignorare in qual modo agiscano i sacramenti; che però rimane indubitabile non doversi giammai immaginare che per sè, nel riceverli, conferiscano la grazia. Venne anzi perfino negato, che secondo la Scrittura possano essi chiamarsi il suggello delle promesse evangeliche (2).

Ma non potè mancare che tali definizioni esponessero ai più gravi rimproveri i loro autori; ben tosto vennero accusati di essersi avventatamente spinti, in quanto al battesimo, nei medesimi principii degli anabattisti. Infatti se il battesimo è privo d'ogni virtù ed efficacia, ognun scorge ad evidenza che è inutile riceverlo prima dell'età della discrezione, che l'amministrarlo ai fanciulli è mera superstizione. E per verità Episcopio nella sua difesa non seppe altro addurre, se non che presso i suoi confratelli vengono battezzati i fanciulli perchè una tale consuetudine, riposando sull' antichità cristiana, non può senza gravissimo scandalo abolirsi (3). Ma se voi destituite un rito di ogni significato, se lo giudicate assurdo, non basta per mantenerlo l'asserire che rimonta a molti secoli anteriori Ond'è che dopo qualche decina d'anni i rimostranti, almeno in parte, abbracciarono

(1) *Confess. remonst.*, c. XXXIII, p. 70: « Sacramenta cum dicimus, externas Ecclesiae ceremonias, seu ritus illos sacros et solemnes intelligimus, quibus foederalibus signis ac sigillis visibilibus, Deus gratiosa beneficia sua in foedere praesertim Evangelico promissa, non modo nobis repraesentat et adumbrat, sed et certo modo exhibet et obsignat: nosque vicissim palam publiceque declaramus ac testamur, nos promissiones omnes divinas vera, firma atque obsequiosa fide amplecti et beneficia ipsius jugi et grata semper memoria celebrare velle ».

(2) *Exam. censurae*, p. 245 e seg.

(3) *Exam. censurae*, p. 249: « Eadem ratio est de Paedobaptismo; remonstrantes ritum baptizandi infantes, ut perantiquum et in ecclesiis Christi, praesertim in Africa, permultis saeculis frequentatum, haud illubenter etiam in coetibus suis admittunt, adeoque vix sine offensione et scandalo magno intermitti posse statuunt, tantum abest, ut eum seu illicitum aut nefastum improbent ac damnent ».

la pratica de' mennoniti. Anzi in complesso noi ravvisiamo fra queste due sette uno scambio reciproco di opinioni e di usi.

Intorno alla cena, Episcopio confessa ingenuamente che i rimostranti partecipano all'opinione di Zuinglio, ed aggiunge pur anco che su tal materia non può seguirsi un miglior maestro (1).

Dopo quest'epoca i rimostranti precipitarono d'abisso in abisso, e si posero in opposizione con non pochi dogmi fondamentali del cristianesimo. Le pubbliche confessioni di fede avevano consacrata la dottrina della SS. Trinità (2); ma ecco Limborch, celebre fra gli arminiani, stabilire rapporti di subordinazione tra le divine persone, dicendo essere il Padre superiore al Figlio, mentre questi trae origine dal primo, e che lo Spirito Santo è inferiore alle altre due persone, perchè ambedue sono la sorgente della sua divinità. Poco dopo, ancor più inoltrandosi, Limborch aggiunse che il Padre comanda al Figlio, il Padre poi ed il Figlio allo Spirito Santo; dottrina assurda o sovvertitrice del dogma della Triade sacrosanta!

Non puossi negare che ai nostri tempi il socinianismo trova fra gli arminiani un libero accesso. Cotale rimprovero era già stato loro più volte dagli avversari scagliato fin dal principio; ma riguardo a quel tempo, non si potrebbe invincibilmente sostenere, quando si eccettuino alcune accessorie definizioni nell'articolo della giustificazione. È mestieri tuttavia riconoscere in parecchi degli arminiani anche antichi una secreta tendenza verso i così odiati errori sociniani: in altra guisa saremmo impossibilitati a spiegare per la sola ragione dell'odio di parte le frequentissime ed acerbe accuse dei rigidi riformati, accuse che d'altronde in progresso si videro sufficientemente giustificate. E per vero si potrebbe perfino nella diffusissima trattazione della dottrina sulla Trinità, quale la riscontriamo nel loro simbolo, trovare una conferma di quel sospetto; mentre se non vi fossero stati dei motivi particolari, una tanta prolissità sarebbe stata affatto superflua. Si può però eziandio riflettere in contrario, che sembra essere stato scopo di quel simbolo in generale, di esporre in compendio tutte le più importanti dottrine cristiane dogmatiche o morali; nel qual caso certamente, anche senza altri fini particolari, avrebbe dovuto accordarsi alla dottrina della Trinità una rilevante estensione.

(1) L. c., p. 252: « Et hac in re adsentientes sibi habent non paucos reformatos, inter quos Zuinglius optimus hujus ceremoniae doctor, princeps est, etc. »

(2) *Confess. sive declar.*, c. III, p. 14.

Checchè ne sia, già l'esegeta Daniele Brenio immediato discepolo d'Episcopio, proclamò sulla persona di Cristo diversi errori comuni anche ai sociniani (1), e più tardi simili dottrine divennero universali fra i rimostranti.

(1) Sand, *Biblioth. antitrin.*, p. 136.

FINE

INDICE

INTRODUZIONE ALLA SIMBOLICA.

LIBRO PRIMO

ANTITESI DOGMATICHE TRA I CATTOLICI, I LUTERANI
ED I RIFORMATI.

CAPITOLO I.

CONTRARIETÀ NELLA DOTTRINA SULLO STATO PRIMITIVO DELL' UOMO
E SULL' ORIGINE DEL MAL MORALE.

CAPITOLO II.

DEL PECCATO ORIGINALE E DELLE SUE CONSEGUENZE.

CAPITOLO III.

CONTRARIETA' NELLA DOTTRINA DELLA GIUSTIFICAZIONE.

DELLA FEDE GIUSTIFICANTE.

ESAME DELLE PROVE SPECULATIVE E PRATICHE ADDOTTE DAI PROTESTANTI IN FAVORE DELLA LORO DOTTRINA INTORNO ALLA FEDE.

DELLE OPERE BUONE.

CAPITOLO IV.

CONTRARIETA' NELLA DOTTRINA DEI SACRAMENTI.

CAPITOLO V.

DIFFERENZE NELLA DOTTRINA INTORNO ALLA CHIESA.

DOTTRINA CATTOLICA INTORNO ALLA CHIESA.

DOTTRINA LUTERANA E RIFORMATA SULLA CHIESA.

CAPITOLO VI.

DELLA CHIESA SUPERNA E DE' SUOI RAPPORTI COLLA TERRENA.

LIBRO SECONDO

SETTE PROTESTANTI MINORI.

CAPITOLO I.

ANABATTISTI O MENNONITI. — PRIMO PERIODO DEGLI ANABATTISTI.

SECONDO PERIODO. GLI ANABATTISTI SOTTO LA FORMA DI MENNONITI.

CAPITOLO II.

I QUAQUERI.

CAPITOLO III.

GLI ERRNUTANI, O SIA LA SOCIETA' DEI FRATELLI. — I METODISTI.

I METODISTI.

CAPITOLO IV.

DOTTRINA DI SCHWEDENBORG.

CAPITOLO V.

I SOCINIANI.

CAPITOLO VI.

ARMINIANI O RIMOSTRANTI.







